مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، **م٢، ع١**، ص ص ٣-٥٧ (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)

نظم التوزيع الإسلامية

محمد أنس الزرقا(*)

أستاذ

مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي

جامعة الملك عبدالعزيز - جدة - المملكة العربية السعودية

المستخلص : بعد المقدمات، يوجز القسم الثاني من البحث أهم المعايير الممكنة لتوزيع الدخل والثروة في أي مجتمع، والوسائل العامة المتاحة لتحقيق توزيع معين. ثم يعرض القسم الثالث واحدًا وعشرين نظامًا للتوزيع مما طبق فعلاً في صدر الإسلام خلال العهد النبوي والخلافة الراشدة، مع التنويه ببعض الدلالات الاقتصادية المتوقعة لتلك النظم.

ويحوي القسم الرابع نتائج عامة تم استقراؤها من القسم السابق للإجابة على ثلاثة أسئلة: ما أهداف الإسلام في التوزيع، وما عناصر منهجه لتحقيق تلك الأهداف، وما معيار قبوله أو رفضه لتوزيع معين؟ ونختتم البحث بعشر قواعد توزيعية مستنتجة مما سبق.

ونأمل أن يزيد هذا البحث الاهتمام باستنباط الدلالات المعاصرة لنظم التوزيع الإسلامية، والصيغ المناسبة لتطبيقها الآن، كما نأمل أن يكون خطوة نحو صياغة نظرية إسلامية معيارية للتوزيع.

١ - مقدمات

تعاريف: نقصد بالنظم الإسلامية في هذا البحث كافة التدابير الدائمة أو المؤقتة التي نزل بها الوحي أو جاءت بها السنة النبوية الثابتة، أو طبقها الخلفاء الراشدون.

(*) يشكر الكاتب كلاً من د. محمد نجاة الله صديقي، ومحكمين علميين على ملاحظاتهم واستدراكاتهم على الصيغة الأولى للبحث، كما يشكر السيدين وحيد الدين الحليمي والتيجاني عبدالقادر، على مساعدتهما المكتبية القيمة.

ونقصد بالتوزيع انتقال وتقسيم أو إعادة تقسيم الدخل أو الثروة[١] بين الأفراد سواء عن طريق المعاوضة (كما في المبادلات السوقية) أو عن أي طريق غيرها كالإرث، وسواء تم بين الأفراد (كالهبات والأوقاف) أو بينهم عن طريق الدولة (كزكاة الأموال الظاهرة)، أو بين الدولة والأفراد (كضمان بيت المال لحد أدنى لمعيشة الفرد) وسواء أكان إلزاميًا كصدقة الفطر أو تطوعيًا كصدقة النافلة.

ويدخل في نظم التوزيع ما كان التوزيع هو غرضه الأصلي كالزكاة، أو هو من آثاره الجانبية (كمنع الاحتكار وإلغاء الربا مثلاً، لأن لهما آثارًا توزيعية مهمة)، وما كان واسع الأثر كأحكام الفيء، أو محدود الأثر كأحكام استضافة المسافر.

ونستعمل الدخل والثروة بمعناهما الاقتصادي. فالدخل هو تيار المنافع الحقيقية المتولدة خلال فترة زمنية، سواء تولدت من العمل أو من الثروة أو من أي عنصر إنتاجي. ونقصد بالثروة الثروة الخاصة، وهي مجموع السلع النافعة النادرة والقابلة للتملك، سواء أكانت إنتاجية كالأرض والآلات، أو استهلاكية. وتشمل الثروة الخاصة وسائل الدفع أو النقود التي بيد الأفراد، وهي مطاليب على ثروة المجتمع، ولا تعد اقتصاديًا ثروة اجتماعية[٢].

نطاق البحث: الهدف الأصلي لهذا البحث تقديم عرض شامل ولكن موجز لنظم التوزيع في صدر الإسلام، بهدف استقراء أحكامها واستنتاج دلالالتها الاقتصادية، في سبيل الوصول إلى قواعد عامة تكون أساسًا لنظرية إسلامية معيارية للتوزيع[٣]. كما يستهدف أيضًا إثارة اهتمام الاقتصاديين وصانعي السياسات، بدراسة نظم وسياسات التوزيع الإسلامية والصيغ المناسبة لتطبيقها في العصر الحاضر.

على أن البحث الحاضر لا يحقق كامل هدفه الأصلي، إذ لم نتمكن من استعراض كافة نظم التوزيع الإسلامية (انظر ف ٢١/٤ أدناه) كما أننا لم نتعمق في استخلاص دلالاتها الاقتصادية لذلك نعتبر هذا البحث مقدمة ونموذجًا للدراسة المطلوبة.

أهمية قضية التوزيع: تقع هذه القضية في علم الاقتصاد الحديث تحت سؤال: "لمن ننتج"؟ وهو من الأسئلة الاقتصادية الكبرى التي يواجهها كل مجتمع.

---

(١) لكن المعتاد في الكتابات الاقتصادية قصر كلمة التوزيع على ما تؤدي إليه معاوضات السوق، وكلمة "إعادة توزيع" على التعديلات التي يدخلها المجتمع على ذلك التوزيع الأولّي.

(٢) الثروة الخاصة عند الاقتصاديين يقابلها عند الفقهاء: المال، كما يظهر من تأمل التعاريف الفقهية للمال، (انظر نظرية الالتزام لمصطفى الزرقا، ص ٦٩-٧٣).

(٣) معيارية بمعنى أنها تعنى بما ينبغي أن يكون، بينما النظريات الوصفية أو التقريرية تعنى بوصف وتحليل ما هو كائن.

ويعني هذا السؤال اقتصاديًا: من الذي سيحصل على السلع والخدمات التي يتم إنتاجها في المجتمع؟ ولما كانت قيمة السلع والخدمات المنتجة في سنة ما تسمى الناتج الوطني فسؤال: "لمن ننتج"؟ يعني أيضًا: كيف نقسم الناتج الوطني بين مختلف الناس. وهذا يسمى عادة مسألة توزيع الدخل.

وتبرز أهمية هذا السؤال وصعوبة الإجابة عليه إذا لاحظنا أن الكمية التي يرغب الناس في الحصول عليها من سلعة أو خدمة (كالسيارات أو اللحم أو مقاعد الدراسة في الجامعة) يتجاوز كثيرًا في العادة الكمية المتوافرة فلا مفر من حرمان بعض الناس منها كليًا أو جزئيًا ليتسنى تلبية رغبات البعض الآخر. فسؤال "لمن ننتج"؟ يعني أيضًا: من نحرم من الحصول على سلعة أو خدمة ما، وتصطرع المذاهب الاقتصادية والاجتماعية حول قضية التوزيع وتختلف أكبر اختلاف. والله جل وعلا إنما أرسل رسله وأنزل كتبه ﴿ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾ (البقرة ٢/٢١٣). فحريّ بالمسلمين –وقد كرمهم الله بحمل خاتمة رسالاته إلى العالم– أن يكونوا أكثر الأمم دراسة لهذه المسألة، وإدراكًا للموقف الصحيح منها.

إن تماسك أي مجتمع واستقراره يعتمد إلى حد بعيد على تقارب النظرة بين أفراده إلى القضايا الاجتماعية الكبرى، ومنها دون شك قضية التوزيع، مما يعطيها أهمية خاصة قد لا تشاركها فيها قضايا اقتصادية أخرى، كقضية التخصيص الأمثل للموارد مثلاً.

٢ - معايير التوزيع الممكنة

نقصد بمعيار التوزيع أية قاعدة يعتبر من تنطبق عليه مستحقًا لتلقي دخل حقيقي في حالة معينة.

ومعايير التوزيع الممكنة عقليًا غير متناهية. لأن أي اختلاف خلقي أو اكتسابي بين الأشخاص يمكن اتخاذه معيارًا للتوزيع (مثلاً: نعطي البيض ولا نعطي السود، أو نعطي السابق ولا نعطي اللاحق، أو نُقرع بين الناس فمن خرج سهمه أعطيناه، الخ..).

لكن معايير التوزيع التي طبقت على نطاق واسع في المجتمعات الإنسانية عبر العصور ليست كثيرة. ويرى بعض الاقتصاديين المعاصرين (مثلاً: هيلبرونر، ص ٨) تلخيصها بثلاثة: السوق، والسلطة الاجتماعية، والتقاليد. على أننا نفضل تبني تقسيم أكثر عمومًا وأوضح تمييزًا بين معايير التوزيع ووسائله[٤].

(٤) يلاحظ أن السلطة الاجتماعية أقرب إلى أن تعتبر وسيلة تنفيذ من أن تعتبر معيار توزيع، لذا سنشير إليها عند بحث الرسائل، كما أن السوق حالة خاصة لنشاط التبادل أو المعاوضة الذي يمكن أن يتحقق بين شخصين دون وجود سوق بالمعنى الاقتصادي.

ونرى أن معايير التوزيع الكبرى الرئيسية يمكن تلخيصها بأربعة:

(١) المعاوضة (٢) والحاجة (٣) والقوة (٤) والمعايير المستندة إلى قيم اجتماعية أو نظام أخلاقي.

(١/٢) المعاوضة كمعيار للتوزيع

بحسب قاعدة المعاوضة يمكنك أن تأخذ من الدخل بقدر ما أعطيت. فمن أنتج ما قيمته ألف من الدخل الوطني يحق له أن يتقاضى من السلع والخدمات ما يساوي ألفًا، ومن قدم عشرة أخذ عشرة.

ويمكن التأكيد على أنه ما من مجتمع طبق هذه القاعدة على الأطفال (الذين لا ينتجون حتى سن معينة)، وإلا انقرض. لكن بعض البشر طبقوها بصرامة على فئات أخرى كالشيوخ العاجزين، إذ يقال أن الاسكيمو كانوا يخلفون العاجز وراءهم ليموت من الجوع والبرد[٥]. ولو تركنا مثل هذه الحالات المتطرفة جانبًا لرأينا لقاعدة المعاوضة أساسًا ركينًا في النفس البشرية التي ترى فيها تعبيرًا عن فكرة العدالة في كثير من الأحوال، إذ يرتبط فيها الجهد بالجزاء، فترى في الخروج عليها دون مبرر دليلاً على الظلم أو المهانة[٦].

والمعاوضة يمكن أن تتم بين فردين فأكثر مقايضة، أو باستعمال النقود، ولا يشترط لحصولها وجود سوق منظمة. لكن المبادلات التي تتم في أسواق عناصر الإنتاج هي من أبرز الأمثلة على هذا المعيار من معايير التوزيع.

فالعامل يقدم عمله فيحصل على أجر، ومالك العقار أو الآلات يقدمها فيحصل على إيجارات، والمستحدث أو المنظم يقدم الاستثمار اللازم ويتحمل مخاطر الخسارة وعناء الادارة فيحصل إذا نجح على ربح.

وهكذا نرى كيف أن عناصر الإنتاج يحصل كل منها على دخل نتيجة مساهمته في عملية إنتاج أو توليد الدخل القومي. ويمكن القول بأن مجموع الدخل الذي تحصل عليه عناصر الإنتاج في المجتمع يساوي حسابيًا قيمة الدخل الوطني المتولد في سنة ما.

ونصيب فرد معين من الدخل الوطني يتحدد بأمرين:

---

(٥) وترى الكاتبة الفرنسية المعروفة سيمون دوبوفورا في كتابها (On old age) أن سوء معاملة المسنين في المجتمعات الصناعية المعاصرة ينبع أساسًا من الاهتمام بالإنسان كأداة إنتاج بالدرجة الأولى.

(٦) قال الشاعر:

وإذا تكون كريهة أدعى لها ... وإذا يُحاس الحَيْس يدعى جُنْدَبُ

هذا لعمركم الصغار بعينه ... لا أم لي إن كان ذاك ولا أب

يشكو الشاعر أنه يدعى للحرب أما جندب فيدعى للطعام. ويضرب مثلاً لمن يذكر عند الشدة وينسى في الرخاء.

– كمية (عدد وحدات) الخدمات الإنتاجية التي يقدمها للمجتمع. ويعتمد ذلك أساسًا على الكمية التي يملكها أصلاً من عناصر الإنتاج، ومدى رغبته في استعمالها بنفسه أو عن طريق الآخرين.

– ثمن الوحدة الواحدة من تلك العناصر. وهذا يتحدد في السوق حسب العرض والطلب.

وبضرب كمية الخدمات الإنتاجية بثمن الوحدة منها نحصل على دخل الفرد الذي قدمها، وهذا هو نصيبه من سلع وخدمات المجتمع حسب معيار المعاوضة.

ويعتمد النظام الرأسمالي عمومًا على قاعدة المعاوضة (أو ما يسمى بقوى السوق) أكثر من سواه. ولهذا فإن التحليل الاقتصادي الغربي، وبخاصة المدرسة النيوكلاسيكية، يركز دراسته على كيفية تحديد قوى السوق لأسعار عناصر الإنتاج.

(٢/٢) الحاجة كمعيار للتوزيع

بحسب قاعدة الحاجة يمكنك أن تأخذ من الدخل بقدر ما تحتاج بصرف النظر عما قدمت. فمن لديه عائلة كبيرة مثلاً يعطى دخلاً أكبر من العزب حتى لو قاما بنفس العمل. والعاجز يعطى شيئًا ولو لم يقدم أي شيء، ولاشك أن هذه القاعدة مما يعبر عن سمو الإنسان وتقدم المجتمع أخلاقيًا وحضاريًا. لكن تطبيقها، حتى على أضيق نطاق، مستحيل ما لم يوجد في المجتمع من يعطي طوعًا أو كرهًا أكثر مما يأخذ. وتختلف المذاهب الاقتصادية والمجتمعات اختلافًا عظيمًا في مدى الأخذ بهذه القاعدة بالمقارنة مع قاعدة المعاوضة، وفي الأحوال التي ترجح فيها إحداهما على الأخرى. كما تختلف جدًا في مدى اعتمادها الوسائل الطوعية أو الإكراهية لضمان تطبيق قاعدة الحاجة.

ويعتمد النظام الاشتراكي على قاعدة الحاجة أكثر بكثير من النظام الرأسمالي، كما يتوسع في استخدام الوسائل الإجبارية لتطبيقها.

(٣/٢) القوة كمعيار للتوزيع

قاعدة القوة مرفوضة في غالبية النظم الأخلاقية، وقلما ينادى بها نظريًا حتى بين الأقوياء. بل الغالب أن تستر عورة القوة المحضة بثوب أخلاقي ولو كان مهلهلاً.

لكن في المجتمع العربي الجاهلي قبلت قاعدة القوة إلى حد التفاخر بها[٧]*. كما ظهر في العصور الحديثة من*

---

(٧) قال عمر بن كلثوم في معلقته:

وإنا المانعــون لمــا أردنــا ... وإنا النـازلون بحيث شينا
ونشرب أن وردنا الماء صفوا ... ويشرب غيرنا كدرا وطينا

(شرح المعلقات للزوزني، ص ١٨٩).

نادى بالقوة معيارًا له مبررات اجتماعية. فالتوزيع حسب رغبة صاحب القوة في رأي الفيلسوف هوبس، قد يكون هو سبيل الوصول إلى السلام الاجتماعي(٨).

ومعيار القوة كما قال المثل: يُؤكل ويُذمّ، فهو منبوذ عمومًا على الصعيد الأخلاقي لكن له مكانًا مرموقًا في الواقع التطبيقي، خاصة في الحضارات المادية، وعصر الاستعمار الصريح مثال واضح.

وأفضل ما يضفي على القوة ثوب الاحترام هو معيار المعاوضة. ودخل في القوة كثيرًا ما يمتزج بعوض يتقاضاه لقاء سلعة يقدمها، أو خدمة يؤديها (قد لا تعدو الكفّ عن إيقاع الأذى). فالدخل الذي كان سيحصل عليه ذو القوة في معاوضة اختيارية هو بدل معاوضة، وما زاد فهو بدل قوة.

ويظهر معيار القوة في المجتمعات المعاصرة بصورة مزايا عينية أو مدفوعات تحويلية تعطى للفئات والأفراد ذوي النفوذ والسطوة، اتقاء لشرهم أو كسبًا لتأييدهم.

فمن أمثلة ذلك، العسكر الانكشارية في أواخر عهد الدولة العثمانية وأمثالهم(٩).

ومن أمثلة ذلك في الدول الرأسمالية بعض النقابات القوية التي استطاعت أحيانًا التأثير في سوق العمل وفي التشريعات الاجتماعية المتصلة بالتوزيع. وقد عدّها الاقتصادي غالبريث Galbraith قوة موازنة Countervailing power لقوة الشركات الاحتكارية.

ومن أمثلة التوزيع بمعيار القوة في الدول الاشتراكية، المزايا العينية المستفيضة الممنوحة لذوي السلطة، إذ يتم استثناؤهم من كثير من محددات الاستهلاك التي يخضع لها جمهور المواطنين (استثناء من طوابير الانتظار، أولوية الحصول على السكن الجيد والسلع والخدمات النادرة كالمعالجة الطبية الممتازة محليًا وفي الخارج وحق الاستعمال الشخصي للثروة العامة كالسيارات الرسمية ومناطق الاصطياف المحظورة على سواهم، الخ..)، كما تخصهم بالفرص الاجتماعية النادرة كالوظائف الممتازة ومقاعد الدراسة في أفضل فروع التخصص.

(٤/٢) النظام الاجتماعي والقيم الأخلاقية كمعيار للتوزيع

إن أي معيار للتوزيع تتبناه جماعة إنسانية ولا يشمله أحد المعايير الثلاثة السابقة (المعاوضة والحاجة والقوة) يمكننا اعتباره مبنيًا على النظام الاجتماعي أو القيم الأخلاقية لتلك الجماعة. ونحن هنا نتوسع في مفهوم النظام والقيم ليشملا أيضًا العادات والتقاليد الاجتماعية، سواء أكانت حسنة أو سيئة من وجهة نظرنا.

---

(٨) قدم الفيلسوف الانجليزي (T.Hobbes) في القرن السابع عشر، قدم تصورًا عن كيفية نشوء الدولة التنين (Leviathan) حيث يرغب أفراد جماعة بدائية أن يخرجوا من وضع الاضطراب المستمر بين الأفراد المتصارعين، فليجؤون إلى أقوى قوي يسلمونه زمام أمرهم، ويتركون له يحكم ويوزع حسب هواه، على أن يكف بعضهم عن بعض.

(٩) يقدم ابن خلدون تحليلاً رائعًا للعوامل المؤدية إلى تزايد المدفوعات التحويلية للعساكر عند بداية اضمحلال الدولة. (انظر المقدمة، ص ٥٢٥-٥٢٦، و د. عاطف عجوة، ص ٣٢).

ويلاحظ بأن القيم الأخلاقية يمكن اعتبارها أشمل معيار للتوزيع لأنها يمكن أن تتضمن أي معيار آخر، بما في ذلك معيار القوة المحضة. كما يمكن اعتبارها السند النهائي لأي معيار للتوزيع، إذ تضمن له القبول العام من الجماعة، وإلاَّ تعرض للتحدي المستمر وازدادت تكاليف ممارسته والاحتفاظ بثماره. وإنما أفردنا المعايير الثلاثة السابقة بالذكر مستقلة عن هذا المعيار الرابع (مع إمكان شموله لها) لأهميتها، ولأنها شائعة بدرجات مختلفة في المجتمعات الإنسانية على تفاوت قيمها الأخلاقية وعاداتها الاجتماعية.

ومن الأمثلة على التوزيع استنادًا للنظام أو الأخلاق:

أ- تخصيص رجال الدين بقسط من الدخل في بعض المجتمعات[١٠].

ب- تخصيص السلطة العامة بدخل تحقق به المصالح العامة (قد يعتبر أحيانًا معاوضة غير مباشرة).

ج- نظم الإرث والأوقاف وما شابهها.

د- قواعد الضيافة والهدية (بعضها يقع تحت قاعدة المعاوضة).

هـ- قواعد رعاية الحيوانات غير المنتجة.

و- منع بعض أنواع المعاوضات الرضائية لأسباب غير اقتصادية (كمنع البغاء والقمار الخ..)

٣- وسائل التوزيع

وسائل التوزيع الرئيسية في رأينا هي أربع: (١) المعاوضة (٢) والقوة (٣) والتطوع أو التنفيذ الاختياري (٤) والسلطة الاجتماعية. ويلاحظ أن المعاوضة والقوة هما معياران للتوزيع يحملان معهما واسطة التنفيذ، فهما أيضًا وسيلتان. أما قاعدتا الحاجة والقيم الأخلاقية فلابد لهما من واسطة تنفيذ، وهي عادة إما تطوع اختياري أو سلطة اجتماعية.

(١/٣) المعاوضة كوسيلة للتوزيع

إن كل طرف من أطراف المعاوضة لا يرضى أن يقدم شيئًا ما لم يحصل على شيء. وبذلك تنطوي عملية المعاوضة نفسها على قوة تنفيذية. لكن ذلك يفترض بالطبع وجود مؤسسات اجتماعية تضمن معاقبة من يخالف قواعد التبادل، أو وجود التزام أخلاقي وحد أدنى من الثقة بين الأطراف، خاصة في العقود التي يمتد تنفيذها عبر قوة من الزمن. فالمعاوضة تحتاج إلى سند أخلاقي أو مادي (قوة).

(١٠) بلغت التحويلات إلى رجال الدين مبالغ لا يستهان بها أحيانًا. فمثلاً قدر عدد رجال الدين في بعض فترات التاريخ اليهودي بسبع ١/٧ مجموع السكان (انظر: ويبر (Weber)، ص ٢٢٤). ويلاحظ أن الإسلام ألغى وظيفة الوساطة الدينية في المجتمع.

(٢/٣) القوة كوسيلة للتوزيع

إذا كانت رغبة صاحب القوة وهواه هي معيار للتوزيع فإن قوته نفسها هي أداته التنفيذية.

(٣/٣) التطوع الاختياري كوسيلة للتوزيع

إن التوزيع بحسب أية قاعدة غير قاعدة المعاوضة يتطلب أن يوجد في المجتمع من يعطي أكثر مما يأخذ حتى يستطيع سواه (بمعيار الحاجة أو أي معيار آخر أن يأخذ أكثر مما يعطي. وقد يبدو لأول وهلة أنه لا مفر من تدخل السلطة الاجتماعية لإرغام البعض على التضحية.

لكن المتأمل في تاريخ المجتمعات البشرية يرى أنها في أحوال كثيرة أفلحت في استخدام التطوع الاختياري كأداة تنفيذية ناجحة، للتوزيع حسب الحاجة أو حسب قواعد أخلاقية أخرى، دون استخدام عصا السلطة. ولا ريب أن تطوع الأفراد اختيارًا للتوزيع حسب الحاجة أو لتحقيق هدف اجتماعي مفيد، يعد من مظاهر السمو الخلقي في المجتمع.

ومن الصور الجميلة التي حفظت في تاريخ العرب. قول حاتم الطائي

إذا كان بعض المال ربًّا لأهله ... فإني بحمد الله مالي مُعَبَّد
يُفكّ به العاني ويُؤكل طيباً ... ويُعطى إذا ضنّ البخيل المصرِّد[١١]

وقول عروة بن الورد، يرد على من عيّره بهزاله

وإني امرؤ عافي إنائيَ شركةٌ ... وأنت امرؤ عافي إنائِك واحدُ
أتهزأ مني أن سمنتَ وان ترى ... بوجهي شحوب الحق، والحق جاهدُ
أفرّق جسمي في جسوم كثيرة ... وأحسو قَراح الماءِ والماء بارد[١٢]

ولو كانت هذه الصور فردية تعبر عن سلوك أصحابها فقط لكانت دلالتها في موضوعنا محدودة. لكن العرب كانت تتناقلها على سبيل الاستحسان والاقتداء، لتعبيرها عن قيم مشتركة عندهم.

والسخاء وإن اشتهر به العرب إلا أن له صورًا مؤثرة عند العديد من الشعوب[١٣]، مما يؤكد أنه ليس سلوكًا إنسانيًا استثنائيًا، بل هو قابل للاكتساب والتنمية شأن أنماط السلوك الأخرى.

---

(١١) العاني: الأسير، المصرد: الضنين بماله، معبد: مذلل سهل التناول، (إحسان النص، ج١، ص١٩٢، وص٢٠٠).

(١٢) يقول: إن طالبي معروفي كثيرون أما أنت فلا يرجوك أحد إلا نفسك! واعتبر البذل حقًا علي، واكتفي بالماء حتى حين البرد مؤثرًا سواي بالزاد (إحسان النص، ج١، ص٦٢، وديوان الحماسة لأبي تمام، ٣٠٧/٢، المقطوعة رقم ٧٣١).

(١٣) انظر مادة Charity (الإحسان) في موسوعة الدين والأخلاق، ج٣، ص٣٧٦-٣٨٠.

وفي التاريخ الإسلامي أمثلة رائعة للتوزيع الطوعي مع البعد عن الرياء والمفاخرة. لكننا اقتصرنا قصدًا على أمثلة أخرى للتأكيد على أن الفطرة البشرية تنطوي على الاستعداد للتطوع الاختياري[١٤]. والدين يهذب وينمي هذه القابلية.

(٤/٣) السلطة الاجتماعية كوسيلة توزيع

السلطة الاجتماعية وإن كانت تشبه القوة كأداة تنفيذية لكنها تتميز عنها بأنها تستند إلى مؤيد أخلاقي أو على الأقل قبول عام، ويتوقع منها – من جهة أخرى – أن تتصرف لمصلحة الجماعة كلها وليس لمصلحة فرد أو فئة.

وقد تتمثل السلطة الاجتماعية، بصورة معنوية لا مادية، في نبذ الجماعة واحتقارها أو تشهيرها بمن يتحدى عاداتها أو نظامها الأخلاقي. وهذا سلاح لا يقل مضاء – تجاه الأفراد – عن القوة المادية.

على أن الصيغة الأكثر شيوعًا للسلطة الاجتماعية تتمثل في الدولة بصورها المختلفة. وهي تستطيع أن تنفذ قواعد التوزيع حسبما يملي النظام الاجتماعي، وذلك بطريقين:

– مراقبة تنفيذ الأفراد لقواعد التوزيع ومعاقبة المخالف.

– اقتطاع جزء من الدخل أو الثروة الفردية ووضعه تحت تصرف الدولة لتقوم هي بتوزيعه.

وكلا الأسلوبين يتضمن تكاليف إدارية تزداد كلما قل التزام الأفراد بأوامر السلطة.

ولابد أن يمارس السلطة الاجتماعية، أو الجاه بتعبير ابن خلدون، أشخاص يخوّلون "التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم، بالإذن والمنع، والتسلط بالقهر والغلبة، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم..." (المقدمة ص٦٩٦). وهذا يؤدي أحيانًا لتسرب بعض الموارد إلى هؤلاء الموظفين العامين ليس على صورة أجور يقرها النظام، بل على صورة مدفوعات تحويلية نقدية أو عينية يبذلها الناس لهم طمعًا أو خوفًا[١٥].

---

(١٤) من الصور المعاصرة للتوزيع التطوعي على أساس الحاجة: التبرع بالدم، إذ تمنع كثير من البلاد بيع الدم.

(١٥) يقدم ابن خلدون كعادته تحليلاً ثاقبًا للجاه –سواء منه لسياسي أو الاجتماعي أو الديني– كمصدر للدخل والثروة لبعض الأفراد. مقدمة ابن خلدون، ص ٦٩٣–٦٩٧ ، وعبد المهدي، ص ٣٧–٤٢.

٤ - تعريف وتحليل موجز لبعض نظم التوزيع الإسلامية

نعرف الآن بعدد من نظم وسياسات التوزيع الإسلامية، مبينين بإيجاز بعض الأحكام الشرعية والدلالات الاقتصادية المتصلة بالتوزيع لأكثر هذه النظم، مع اجتناب الإطالة فيما هو مشهور.

ونلتزم بأن لا نورد إلا ماله دليل في الكتاب والسنة، وطبق فعلاً خلال العهد النبوي أو الخلافة الراشدة. على أننا –اختصارًا– لا نذكر الأدلة الشرعية في غالب الأحيان بل نكتفي بالإحالة على المراجع.

نظم توزيع الثروة الطبيعية(١٦)

سنبحث تحت هذا العنوان خمسة نظم هي: (أ) اشتراك المواطنين في أنواع من الثروة (ب) منع الحِمى الخاص (ج) إباحة إحياء الموات وإقطاع الأرض. (د) إحكام المعادن (هـ) وجوب بذل فضل الماء.

(١/٤) اشتراك جميع مواطني الدولة من مسلمين وغيرهم في بعض الثروات الطبيعية

إن أحد أسباب تفاوت الدخل بين الأفراد هو اختلاف المقادير التي يملكونها من الثروة الإنتاجية (الأصول الثابتة)، وقد أتت الشريعة الإسلامية بمفهوم "الملكية العامة" أي الملكية التي يكون صاحبها مجموع الأمة أو جماعة منها(١٧) فطبقته على أنواع من الثروة الإنتاجية والموارد الطبيعية والمرافق العامة. وحكمها أنه لا يجوز أن تقع تحت التملك الفردي وإنما تحجز أعيانها عن التداول وتباح منافعها"(١٧مكرر) فاشتراك جميع الناس في الانتفاع هو أحد السبل المؤدية إلى تخفيف تفاوت الدخل بين الأفراد.

والملكية العامة تشمل شرعًا نوعين من الأصول الإنتاجية: أحدهما هو المرافق العامة والثاني هو بعض أنواع من الثروة الطبيعية. فمن أمثلة المرافق "... الطرق والجسور والأراضي المتروكة حول القرى لتستعمل من قبل أهلها للرعي والحصاد وغيرهما، وشواطئ الأنهار، وما قرب من المناطق المعمورة مما يحتاجه العامة" (العبادي ١/٢٤٤ و٢٥٠).

---

(١٦) اعتمدنا في أكثر الجوانب الفقهية لهذا القسم من البحث على الكتاب الفذ للدكتور عبدالسلام العبادي: الملكية في الشريعة الإسلامية، سواء في تلخيص آراء الفقهاء، أو في التعرف على العديد من المراجع.

(١٧) العبادي، ج١، ص٢٤٤ وما يليها.

(١٧ مكرر) المدخل لنظرية الالتزام للزرقاء، ص ٣٦٠.

ومن أمثلة الثروة الطبيعية، وهي التي لم تتكون بجهد إنسان أو نفقته: الماء والكلأ لقوله ﷺ (المسلمون شركاء في ثلاث: في الماء والكلأ والنار) وفي رواية زاد (الملح)[١٨] "وفي رواية أحمد وأبي داود "الناس شركاء...".

والمقصود بالماء هنا المياه الطبيعية التي لم يستخرجها الناس كالأنهار والبحار والعيون والسيول. فلكل فرد فيها حق الانتفاع. يشرب ويسقي ماشيته وزرعه ويشق لذلك الجداول، ما لم يضر بغيره[١٨مكرر]، وقد استدل السرخسي من رواية "الناس شركاء" أن في الحديث إثبات الشركة للناس كافة المسلمين والكفار (المبسوط ١٦٤/٢٣).

والكلأ المقصود هو: العشب والحشيش النابت بنفسه في الأراضي (أما المستنبت بفعل صاحب الأرض فهو ملكه)، فلكل إنسان أن يحوز منه حاجته. أما النابت بنفسه في أرض مملوكة فمن المذاهب من يرى أن صاحب الأرض لا يملكه بل الناس فيه أيضًا شركاء، ومنهم من يرى أنه يملك بملك الأرض (العبادي ٣٦٩/١-٣٧٠).

والنار يقصد بها: أما الشجر الذي يحتطبه الناس من الغابات والأحراج أو الحجارة (كالفحم الحجري؟) التي تورى بها النار. أو المقصود بها الانتفاع بنار يوقدها الغير للاستضاءة والاستصباح (العبادي ٣٧٠/١-٣٧١).

وتكاد تتفق المذاهب على اشتراك المواطنين جميعًا في المعادن الظاهرة في الأراضي المباحة، وأنها لا تملك بالإحياء ولا يجوز للإمام أن يقطعها لأحد من الناس. (العبادي ٣٤٩/١ و ٣٥٣). والمعدن يشمل كما بين الإمام الشافعي رحمه الله: الملح و "كل عين ظاهرة كنفط أو قار أو كبريت.. في غير ملك أحد، فليس لأحد أن يتحجرها[١٩]، دون غيره ولا لسلطان أن يمنعها لنفسه، ولا لخاص من الناس، لأن هذا كله ظاهر كالماء والكلأ"[٢٠].

أما المعادن الباطنة أي التي لا يتوصل إليها إلا بجهد ونفقة غير يسيرة، والمعادن في الأراضي المملوكة للأفراد[٢١]، ففيها خلاف فقهي واسع بينه الدكتور العبادي. والمالكية وحدهم يرون أنها ملك للمسلمين جميعًا لا تملك لواحد بعينه حتى ولو كانت معادن باطنة أو في أرض مملوكة. وقد رجح الدكتور العبادي رأي المالكية ونقل مثل هذا الترجيح عن العلامة الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله[٢٢].

---

(١٨) انظر في تخريج الحديث وشرحه حسب أقوال الفقهاء: العبادي ج١، ص٢٤٥ و٣٦٢ و٣٧١، وبلوغ المرام لابن حجر (باب إحياء الموات ص ١٦٩) وشرحه سبل السلام للصنعاني، (ص ١٢٣-١٢٤).

(١٨ مكرر) العبادي (٣٦١/١-٣٦٣)، وأبو يوسف، (ص ٢٠٩).

(١٩) بمعنى احتجرها بأن جعل عليها منارًا أو أعلم علمًا في حدودها لحيازتها (المصباح المنير).

(٢٠) الأم للشافعي (٢٦٥/٣، ط بولاق).

(٢١) الظاهر أن المقصود بالمملوكة عند الفقهاء: مملوكة الرقبة وهي التي صالح أهلها أو أسلموا عليها، فتخرج أراضي العنوة كأراضي الشام والعراق ومصر، وهي التي يملك الأفراد منفعتها فقط، كما تخرج الأراضي الحرة والفيافي. (قارن بالعبادي ٣٥١/١ ، حاشية ٣).

(٢٢) العبادي ٣٤٩/١-٣٦٠.

على أننا نلاحظ أن اشتراك المسلمين في ملكية بعض أنواع الثروة الطبيعية وإن كان له مزايا ظاهرة بالنسبة للتخفيف من أحد أسباب تفاوت الدخل كما أسلفنا، إلا أن الأخذ بأشد الآراء الفقهية فيه قد يؤدي إلى تقاعس الأفراد عن بذل الجهد والنفقة في استكشاف الثروات الباطنة إذا كان مكتشفها وسواه سيعتبرون سواء في حق الانتفاع. فلابد هنا من الموازنة بين هدف المساواة وهدف الكفاءة الإنتاجية. والأقرب إلى الصواب في رأينا الأخذ بالآراء الفقهية التي تسمح بترتيب بعض الحقوق الفردية على الثروات الطبيعية إلى أدنى حد يُغري بتحمل تكاليف ومخاطر استكشافها (خاصة إذا كانت الدولة غير قادرة ماليًا أو إداريًا على القيام بذلك بنفسها على نطاق واسع) وهذا هو فحوى رأي الإمام الشافعي رحمه الله في جواز إقطاع المعادن الباطنة لمن يستغلها (العبادي ٣٢٨/١ حاشية ٤).

ونلاحظ أن قواعد اشتراك المواطنين في بعض أنواع الثروة الطبيعية ليست مبنية على معيار المعاوضة ولا القوة، ولا الحاجة لأن الغني والفقير في هذه الحقوق سواء، بل تقع هذه القواعد تحت ما أسميناه: النظام الأخلاقي.

(٢/٤) منع الحِمى الخاص

الحَمْيُ: منع الناس من أرض كانت مباحة، ليختص الحامي بمنافعها الظاهرة التي لا تتطلب جهدًا أو نفقة كبيرين. ومن أهم منافعها الظاهرة الكلأ والماء والصيد[٢٣].

وقد منعت الشريعة الحمى الخاص أي ما كان لمصلحة فرد أو جماعة خاصة بقوله عليه السلام (لا حمى إلا لله ولرسوله)[٢٤]، لأنه مناقض مباشرة لمبدأ اشتراك المسلمين في الثروات الطبيعية الظاهرة للأراضي المباحة. فمنع الحمى يؤكد مبدأ الاشتراك. ويستثنى من المنع ما يكون صراحة لمصلحة الجماعة، فقد حمى رسول الله ﷺ أرض النقيع وحمى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الرَبذة لترعى فيها ماشية الصدقة وخيل الجهاد[٢٥].

---

(٢٣) رجحنا تعريف الحمى على هذا النحو استنادًا إلى مجموع ما أورده د. العبادي من نصوص (ج١/٢٥١-٢٥٢ و٣٧١/٢-٣٧٥) وبخاصة كلام الإمام الشافعي (٢٤٧/١) الذي يظهر الفرق بين الإحياء والحمى والإقطاع، وكلام الإمام أبي عبيد (العبادي ٣٧٣/٢-٣٧٤ حاشية) وانظر المصباح المنير.

(٢٤) رواه البخاري (بلوغ المرام لابن حجر، رقم ٧٧٦، والعبادي ٢٥١/١ ح).

(٢٥) د. قلعه جي، مادة: حمى/٢.

وتظهر الحكمة الاقتصادية البعيدة لهذا المنع ولذلك الاشتراك لمن يطلع على المظالم الاقتصادية الفادحة التي لحقت بصغار المزارعين في انجلترا نتيجة إباحة الحمى الخاص. حيث أدت حركة حماية الأراضي المباحة enclosure movement من قبل كبار الملاك (ليرعوا فيها الأعداد المتزايدة من أغنامهم)، إلى سلب صغار المزارعين حق استعمال هذه الأراضي لرعي مواشيهم القليلة. وأدى ذلك خلال القرنين ١٧ و١٩ إلى فقدان صغار المزارعين مصدر عيشهم، وإلى إجلائهم عن الأرض، فثاروا أكثر من مرة. لكن حركة الحماية استمرت وقذفت بهم إلى المدن ليبحثوا عن العمل (هيلبرونر، ص١٧-١٨).

(٣/٤) إباحة إحياء الموات وإقطاع الأرض

الأرض التي لا مالك لها وليست من المرافق المشتركة[٢٦] تسمى مواتًا فيجوز تملكها بالإحياء (بالزراعة أو البناء مثلاً) في رأي جمهور الفقهاء (العبادي ٣٠٧/١). ومن الفقهاء من أضاف إلى وصف الموات: أنه لا ينتفع بها، ولا يعني ذلك عدم قابليتها للاستصلاح وإلا لما أمكن إحياؤها، لكنه يعني أن إحياءها سيتطلب جهدًا ونفقات حتى تصبح منتجة.

أما الإقطاع فهو يعني فقهيًا "إعطاء الإمام الأرض للأفراد، ملكًا أو ارتفاقًا، وهو في حالة الارتفاق شبيه بعقود الاستغلال والامتياز التي تمنحها الدولة في العصور الحديثة لبعض الشركات أو الأفراد) وبهذا المعنى ليس للإقطاع علاقة بالنظام الإقطاعي الذي عرف في أوربا في العصور الوسطى (العبادي ٣٢٩/١) والذي يقوم كما هو معلوم على ربط الفلاح بالأرض التي يعمل فيها ومنعه التحول عنها إلى أرض أخرى أو إلى عمل آخر.

وللإمام - بشروط - أن يقطع تمليكًا من الأرض الموات من يحييها فيملكها بذلك. أما إقطاع غير الموات من الأراضي التابعة لبيت المال فمن الفقهاء من يرى عدم جواز ذلك لأنها كالوقف المؤبد على مصالح المسلمين. فلا يصح إقطاعها إلا على سبيل الاستغلال دون تمليك. لكن الإمام أبا يوسف وآخرون يرون جواز إقطاع الأراضي الخراجية. قال أبو يوسف "والأرض عندي بمنزلة المال، فللإمام أن يجيز (أي يمنح) من بيت المال من كان له غناء في الإسلام، ومن يقوى به على العدو، ويعمل في ذلك بالذي يرى أنه أخير للمسلمين وأصلح لأمرهم.. ولا أرى أن يترك أرضًا لا ملك لأحد فيها ولا عمارة، حتى يقطعها الإمام، فإن ذلك أعمر للبلاد وأكثر للخراج"، (ص ١٣٠-١٣١).

---

(٢٦) مثال المرافق المشتركة: أرض البيادر في القرى، وهي تدخل شرعًا في نطاق الملكية العامة ولا تعد مواتًا.

وواضح أن حكم الشريعة في إباحة تملك الأرض الموات بالإحياء أو بالإقطاع من أجل الإحياء، يقوم جزئيًا على قاعدة المعاوضة لأن الانتفاع بهذه الأرض لن يكون إلا بنفقة وجهد. أما إقطاع التمليك لغير الأرض الموات عند من يجيزه فهو في حقيقته عطية من بيت مال المسلمين تدر على من يتلقاها دخلاً دون أن تحتاج إلى استصلاح وإحياء، لكن فيها نوع معاوضة إذا أعطيت لمن يقوم بخدمة عامة للدولة والمجتمع كما تشير عبارة أبي يوسف. ولا يستبعد طبعًا أن يتم إقطاع التمليك بمعيار الحاجة، أي للفقراء.

ونلاحظ أن إقطاع التمليك أدعى أن يشجع المستفيد على الاستثمار البعيد المدى والمحافظة على إنتاجية أرض صارت ملكًا له، بينما إقطاع الاستغلال والارتفاق قد لا يشجع على غير الاستغلال السريع المردود، وإن كان أقرب إلى المساواة بين الناس في الانتفاع. ولابد هنا من الموازنة بين دواعي الكفاءة ودواعي المساواة.

ويظهر بالتأمل أن أحكام الإحياء والإقطاع عمومًا هي خروج عن مبدأ اشتراك المسلمين في موارد الطبيعة، إذ تسمح للبعض بالاختصاص بنصيب من هذه الموارد. فما مبرر هذا الخروج؟ يبدو أن المبرر اقتصادي وجيه وهو: تشجيع الاستثمار الثابت في الموارد الطبيعية لرفع إنتاجيتها وزيادة منافعها. فبدون السماح بالاختصاص أو التملك ستبقى صور استغلال الأرض بدائية تقتصر على الصيد، والاحتشاش والاستقاء واستخراج المعادن على النطاق الفردي. وهي صور لا تتطلب استثمارات ثابتة أو معمرة، مما يبقي إنتاجية الأرض منخفضة.

وبعبارة أخرى: إن أحكام الإحياء والإقطاع توزع الدخل لصالح من يستغلون الموارد الطبيعية المعطلة أو يزيدون إنتاجيتها، أي لصالح الكفاءة الإنتاجية، ولو أدى ذلك –مؤقتًا– إلى التنازل عن هدف المساواة. فلا يصح تفسير النصوص التي تقرر اشتراك المسلمين في ملكية الثروة الطبيعية على نحو يؤدي إلى تثبيط جهود التنقيب عن الثروة واستكشافها واستغلالها، إذ لو فسرنا النصوص على ذلك لناقضنا مقصدًا قطعيًا من مقاصد الشريعة وهو عمارة الأرض وتسخير ما فيها لمصلحة الإنسان. فلابد من تفسير النصوص على نحو لا ينفي اشتراك الناس في الموارد كما لا يعوق التنقيب عنها واستغلالها.

وهذا المعيار المزدوج في تفسير النصوص يفيد أيضًا في الإجابة عن سؤال شائك هو: إلى أي حد نسمح لمن يعطي امتيازًا بالتنقيب والاستثمار أن يربح مما يكتشفه ويستغله. والجواب: نسمح له بأدنى معدل من الربح يكفي بإغراء أمثاله بالمخاطرة بالتنقيب والاستثمار. وهذا الحد الأدنى قد يكون أكبر من معدل الربح المتحقق في نشاطات اقتصادية أخرى لا تنطوي على نفس القدر من الخطر، أو لا يحتاج المجتمع إلى اجتذاب الاستثمارات إليها بسرعة.

(٤/٤) أحكام المعادن[٢٧]

يقصد الفقهاء بالمعادن كل ما يخرج من الأرض من العناصر المخلوقة فيها غير التراب[٢٨] كالذهب والحديد والفضة من الجوامد، وكالنفط والقار من الموائع.

وأحكام المعادن شرعًا فيها تفصيلات فقهية واسعة وآراء متعددة يهمنا منها هنا نتيجتها الاقتصادية من منظور التوزيع، والتي يمكن إيجازها بالقول بأن للمعادن أحوالاً توجب الشريعة أن يكون الناس فيها شركاء. والمالكية يرون أن هذا هو حكم المعادن في كل الأحوال. وقد مضى القول في ذلك (ف ٤/١).

وفي الأحوال التي تجوز فيها الملكية الفردية للمعادن، لا خلاف بين الفقهاء على أن الشريعة قد أوجبت فيها حينئذ حقًا يصرف مصرف الزكاة، على قول، أو مصرف الفيء، على القول الآخر. (ف ٤/١٢).

وهذا الحق الواجب في المعادن المملوكة هو نسبة مئوية اختلف فيها الرأي بحسب التكييف الفقهي للمعدن.

(أ) فمن عد المعدن ركازًا، أوجب فيه الخمس، أي ٢٠٪، لقوله ﷺ، "وفي الركاز الخمس"[٢٩]*. وهذا مذهب الحنفية والامامية، وقول عند الشافعية.*

(ب) ومن لم يعد المعدن داخلاً في الركاز، عده مما تخرج الأرض وأدخله في عموم قوله تعالى ﴿أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض﴾ (البقرة ٢/٢٦٧).

فأوجب فيه الزكاة بنسبة ٢,٥٪ كزكاة الذهب والفضة. وهذا مذهب الحنبلية والراجح عند المالكية والشافعية.

(ج) وهناك من فرق في نسبة الواجب بحسب تكاليف الاستخراج فإن كانت كبيرة بالنسبة إلى الناتج، فيجب ٢,٥٪، وإن كانت قليلة فيجب ٢٠٪[٣٠]*. وهذا رواية عند المالكية وقول عند الشافعية.*

وهكذا نرى أن أحكام الشريعة في المعادن لها آثار توزيعية مباشرة وقوية، تتراوح بين إيجاب اشتراك جميع الناس في الانتفاع بها في أحوال، أو تسمح بالملكية الفردية لها في أحوال أخرى مع فرض حق عليها يصرف مصرف الزكاة أو مصرف الفيء. ولهذا الموضوع أهمية تطبيقية كبيرة نظرًا لأهمية الثروات المعدنية كالبترول والفوسفات والفحم في الاقتصاديات المعاصرة.

---

(٢٧) ينظر التفصيل في فقه الزكاة للقرضاوي، ص ٤٣٧ وما يليها. وثمة خلاصة ممتازة مع إحالات مستفيضة إلى المراجع في العبادي (٣٥٢/١ حاشية ١).

(٢٨) هذا مآل تعريف ابن قدامة في المغني ٥٣/٣.

(٢٩) رواه البخاري ومسلم وغيرهما. ر: بلوغ المرام لابن حجر، كتاب الزكاة (رقم ٥٠٠).

(٣٠) القرضاوي، ص ٤٤٦، والعبادي (٣٥٢/١ ح).

(٥/٤) وجوب بذل فضل الماء وفضل الموارد الطبيعية المتجددة

يرى جمهور الفقهاء أن الماء الذي في باطن الأرض (كالذي ضمن العين أو البئر ولو كان محفورًا بجهد ونفقة صاحب الأرض) ليس مملوكًا لصاحب الأرض بل الناس فيه شركاء. لكن صاحب الأرض أحق به، ومن الفقهاء من يقول بأنه مملوك لصاحب الأرض[٣١].

لكن الفقهاء، حتى من قالوا بأن صاحب الأرض يملك الماء فيها، اتفقوا استنادًا للأحاديث العديدة على أن حق الشفة[٣٢]، ثابت للناس ولدوابهم في هذا الماء إن كان فاضلاً على حاجة صاحبه و".. على صاحب الأرض أن يأذن لهم بالدخول في أرضه والأخذ من مائه، أو يخرج الماء إليهم وأن يسقيهم ما يكفيهم" وإذا منعهم وخافوا على أنفسهم العطش فلهم مقاتلته بالسلاح كما رأى سيدنا عمر (العبادي، ٣٦٤/١-٣٦٥). أي أن الماء في الأرض المملوكة، سواء أكان طبيعيًا كالنهر أو مستنبطًا كالبئر، على صاحبه أن يبذل الفاضل عن حاجته منه بغير عوض، لشرب الناس والدواب. وهذا مستحب عند مالك لكنه واجب في المذاهب الثلاثة الأخرى (العبادي ٣٦٦/١).

وواضح أن حق الشفة مبني على مبدأ الحاجة، "لأن المرء وبخاصة حال السفر يحتاج للماء حاجة تتجدد دائمًا، ولا يستطيع أن يحمل معه كل حاجته.. ولأن مالك الأرض ولو ناله ضرر يسير.. وجب احتماله، بجانب ما قد يصيب المحتاج للماء لو منع منه"[٣٣].

ومبدأ بذل فضل الماء يشمل إضافة لحق الشفة حق الشِّرْب أي سقى الزروع والأشجار، والإمام أحمد يرى عدم جواز أخذ عوض عن فضل الماء حتى يسقي الزرع، بينما المذاهب الثلاثة الأخرى تجيز أخذ العوض حينئذ، لكنه يستحب تركه.

والدقة تقتضي أن يختلف تعريف فضل الماء بحسب الحال: فما فضل عن حاجة صاحبه الشخصية وحاجة حيواناته، فإن للناس فيه: حق الشفة، وما فضل عن حاجة زرعه فإن للناس فيه حق الشرب.

---

(٣١) العبادي (٣٦٣/١-٣٦٤). ويقول د. طه جابر (ص ١٤) ما خلاصته: إن الفقهاء يُقَسِّمون المياه من حيث إمكان حيازتها إلى ثلاثة أقسام (أ) ماء محرز في الأوعية الخاصة، وهو ملك لحائزه بالإجماع، (ب) ومياه الأنهار العظيمة والسيول، الخ.. وحق الانتفاع بها مشاع للجميع. (ج) والآبار والعيون المحتفرة في الملك الخاص، ومياه هذه مختلف في ملكيتها. ومناقشتنا لبذل الفضل تتركز على هذا النوع الثالث (ج).

(٣٢) حق الشفة في مياه الآبار والعيون المملوكة، يعني فقهًا: حق الشرب للإنسان والأنعام والدواب، كما يشمل استعمال الماء للطبخ والوضوء وغسل الثياب. انظر: الزهاوي، (ص ٧١). وقد أحال الزهاوي على الخراج لأبي يوسف (طبعة السلفية، ص ٩٥) وعلى ابن عابدين (طبعة الحلبي، ٣١١/٥).

(٣٣) العابدي (٣٦٤/١) نقلاً عن د. محمد يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد، ص ١٧٣-١٧٤.

ويبدو لنا أن المنطق الاقتصادي يرجح مذهب أحمد رحمه الله، في وجوب بذل فضل الماء دون عوض حتى يسقي الزرع، في الحالات العادية التي كانت محل اهتمام الفقهاء، كما سنبين فيما يلي:

يقول الإمام الجليل أبو عبيد، وهو ممن يرى أن الماء مملوك لصاحب الأرض، في معرض شرحه لقوله ﷺ : (لا يمنع فضلُ الماء ليُمْنَع به الكلأُ)[٣٤]:

".. هو عندي في الأرض التي لها رب ومالك، ويكون فيها الماء العد (الجاري الذي لا ينقطع) الذي وصفناه، والكلأ الذي تنبته الأرض من غير أن يتكلف لها ربها (صاحبها) لذلك غرسًا ولا بذرًا، فأراد أنه ليس يطيب لربها من هذا الماء والكلأ –وإن كان ملك يمينه– إلا قدر حاجته، لشفته وماشيته وسقي أرضه، ثم لا يحل له أن يمنع ما وراء ذلك. ومما يبين لنا أنه أراد بهذه المقالة أهل الملك: ذكره فضل الماء والكلأ، فرخص ﷺ في نيل ما لا غناء عنه، ثم حظر عليه منع ما سوى ذلك. ولو كان غير مالك له ما كان لذكر الفضول هاهنا موضع، ولكان الناس كلهم في قليله وكثيره شرعًا سواء" (أبو عبيد ص ٤٢٠–٤٢١).

فالبئر أو العين، وإن تكلف صاحبها أصلاً حفرها، فإن التكلفة الحدية[٣٥]، للماء فيها معدومة (صفر) وهذا معنى وصفه بالعِدّ. وتكاليف الصيانة ثابتة تقريبًا ما دامت البئر مستعملة. وصاحب البئر بعد أن ينال من الماء كل حاجته، تصبح منفعته الحدية من فضل الماء صفرًا أيضًا. ففاضل الماء أصبح يشبه "السلعة العامة" في تعريف الاقتصاديين: وهي التي متى أنتجت لواحد أمكن أن ينتفع بها سواه دون كلفة إضافية. فمنع غير المالك من هذا الماء الفاضل، أو تقاضي ثمن له، سيؤدي لخسارة اجتماعية محضة ليس لها مبرر، على ما هو معلوم من شروط أمثلية باريتو في تخصيص الموارد (Pareto optimality Criteria).

ومؤدي هذه الشروط هنا هو أن تقاضي أي ثمن مهما قل يؤدي لتوقف الآخرين عن استعمال الماء متى تساوت منفعته الحدية عندهم مع ثمنه الموجب. وكان من الممكن لهم تحصيل منفعة إضافية لو استعملوه إلى الحد الذي تصبح منفعته الحدية صفرًا، دون أن يتحمل المجتمع كلفة إضافية، لأن الكلفة الحدية للماء العد معدومة. ففرض أي ثمن لفضل الماء، يخالف شروط أمثلية باريتو في تخصيص الموارد، بينما بذله دون عوض يتفق وهذه الشروط ويؤدي للكفاءة، أي يحول دون إهدار الموارد دونما فائدة. والإهدار ممنوع شرعًا.

---

(٣٤) رواه البخاري. وانظر شرحه في فتح الباري، ج٥ ، ص٣١ ، رقم ٢٣٥٣.

(٣٥) أي التكلفة الإضافية التي يتطلبها إنتاج مقدار صغير آخر من المنتوج وهو هنا الماء.

والحنابلة اقتربوا من هذه الفكرة عندما استدلوا على وجوب بذل فضل الماء دون عوض (ليس فقط لشرب الناس والدواب بل أيضًا لسقي الزرع) بعموم الأحاديث النبوية التي أوجبته وبأن عدم بذله إضاعة للمال لأنه سيؤدي إلى هلاك الزرع، وهي منهي عنها[٣٦] فإضاعة المال يمكن أن تتمثل في هلاك زرع موجود، كما يمكن أن تتمثل اقتصاديًا في الحيلولة أصلاً دون زراعته.

لهذا نرى أن المنطق الاقتصادي يؤيد مذهب الإمام أحمد في التمسّك بعموم الأحاديث الموجبة لبذل فضل الماء، وبالتالي عدم جواز بيع فضل الماء مهما كان نوع استعماله، للشفة أو للزرع[٣٧].

لقد بنينا المناقشة السابقة على افتراض (أ) أن الماء عدّ تكلفته الحدية معدومة، وهذا هو افتراض الفقهاء. (ب) وعلى أن المالك لا يتحمل نفقة في إيصال الغير إليه أو إيصاله إلى الغير. فلنناقش نتيجة التنازل عن الافتراضين (ب) ثم (أ):

بالنسبة لحق الشفة، يرى الحنفية أن على المالك السماح للناس بالدخول إلى أرضه للوصول إلى موقع الماء فإن أبى فعليه إخراج الماء إليهم. وفي مذهب الإمام أحمد أن على المالك أيضًا إعارة الدلو والبكرة والحبل، مجانًا على الأرجح في المذهب. ومن الواضح أن هذه الأمور تحمل المالك نفقات حقيقية عندما يبذل فضل مائه، وإن كانت نفقات زهيدة في الغالب.

فلنا أن نستنتج أن النفقات الزهيدة لا تقتضي شرعًا أي تعديل في وجوب البذل بلا عوض، وعلى صاحب الماء أن يتحملها كواجب شرعي يرتبط بالملكية.

ماذا عن الماء غير العد أي الذي تكون نفقته الحدية موجبة (أكبر من الصفر)؟ وأبرز مثال عليه الآبار الأنبوبية tube well وهي مغلقة تمامًا يستنبط منها الماء بالضخ بمحرك، وفي ذلك نفقة إضافية لا تقل عن ثمن الوقود واستهلاك الآلات؟ فصاحب مثل هذا البئر ليس لديه ظاهريًا أي فضل ماء، لأنه يستخرج قدر حاجته فقط. وكل زيادة في الضخ تكلفه نفقة إضافية. إن المنطق الشرعي والاقتصادي المبين في الفقرات السابقة يشير، في رأينا، إلى الحكم التالي[٣٨]:

– يجب عليه حق الشفة، فلابد له من سقي الناس ودوابهم أو ماشيتهم القليلة العدد، لأن كمية الماء اللازمة لذلك ضئيلة عادة.

---

(٣٦) العبادي ٣٦٧/١–٣٦٨ ، والمغني لابن قدامة ٢٠٤/٤.

(٣٧) انظر آراء فقهية معارضة نقلها الإمام ابن حجر في فتح الباري ٣١/٥، ونرى أن تحمل على حالة تضرر صاحب الماء من بذل الفاضل منه، أو حالة كون الماء غير عِدّ.

(٣٨) ويؤيد هذا التفصيل كلام ابن قدامة في المغني، ٤٣٦/٥.

– ليس عليه بذل الماء لسقي المواشي الكثيرة ولا لسقي الزرع، لأن كمية الماء اللازمة لذلك، وما يتحمله من نفقة إضافية، ليس زهيدًا عادة. فله حينئذ أن يبيع الماء.

وهناك في رأينا استثناء آخر من وجوب بذل فضل الماء بلا عوض وهو حالة من ينشىء مشروعًا خصيصًا لاستخراج الماء وبيعه فهذا ينتج أصلاً للسوق، وليس لديه فضل ماء بالمعنى الذي نقصده هنا، ولابد له من استرداد تكاليفه المتوسطة (حتى لو كانت تكاليفه الحدية معدومة)، وإلا لم يقدم على المشروع الذي هو مصدر رزقه. فهذا لابد أن نسمح له ببيع الماء. لكن من المعلوم اقتصاديًا أنه إن كانت التكلفة الحدية لإنتاج سلعة هي تكلفة معدومة، فمن المصلحة اجتماعيًا تشغيل المشروع كمرفق عام public utility . ويلاحظ أن المناقشة السابقة عن بذل فاضل الماء تنطبق شرعًا واقتصادًا على بذل فاضل الكلأ النابت بنفسه في الملك الخاص.

وإذا أردنا تعميم النتائج السابقة على صورة قاعدة اقتصادية –شرعية عامة لقلنا: على من يملك موردًا طبيعيًا متجددًا بصفة تلقائية (كالماء والكلأ) أن يبذل الفاضل عن حاجته منه دون عوض؛ لمن يطلبه ويستفيد منه(٣٩). ويعتبر فاضلاً ما كانت منفعته الحدية للمالك وتكلفته الحدية عليه صفرًا أو قريبة من الصفر. ويؤدي الالتزام بهذا المبدأ الأخلاقي إلى تحقيق الكفاءة القصوى في تخصيص تلك الموارد الطبيعية التي سمحت الشريعة بأن يترتب عليها حقوق فردية.

ويحسن التأكيد على أن هذا المبدأ في التوزيع مبني على النظام الأخلاقي أكثر من بنائه على قاعدة المعاوضة أو الحاجة، لأن سقي الزرع والمواشي من فاضل الماء لا يشترط فقر المستفيد منه. ويلاحظ أن التمسك بحق الملكية الفردية لرفض بذل الفضل مجانًا يخلق ندرة مصطنعة، ويؤدي إلى سوء تخصيص الموارد. وعلاج ذلك يكون بأحد أمرين: إما رفض الاعتراف أصلاً بحق الملكية الفردية على المورد الطبيعي (وهذا هو موقف جمهور الفقهاء بالنسبة للماء والكلأ)، أو يكون العلاج (وهو موقف أبي عبيد ومن وافقه) بإيجاب بذل الفضل رغم الاعتراف بالملكية. وأرجح هذا الموقف الثاني لأسباب منها ١– أنه ينسجم تمامًا مع نظرة الإسلام إلى أن الحقوق ليست مطلقة بل لها وظائف اجتماعية، فهو لا يلغيها بل يعترف بها ويقيدها. ٢– أنه رغم اعتداله الظاهر أبعد أثرًا من الموقف الأول، لقابليته التعميم على كثير من أصناف الثروة الإنتاجية من غير الموارد الطبيعية، التي لا يمكن شرعًا المنازعة في جواز ملكيتها فرديًا. وأوضح مثال شرعي على ذلك وجوب بذل الماعون في الأصول الثابتة غير الطبيعية كما سنرى.

---

(٣٩) اقترح أحد المحكمين التنبيه على أن شرط التجدد التلقائي في المورد الطبيعي يعني عدم انطباق هذه القاعدة على المورد غير المتجدد (كمناجم المعادن وآبار البترول)، وهذا صحيح، ونضيف بأن اشتراط كون المنفعة الحدية للمالك معدومة أو تافهة لا ينطبق أيضًا على الإنتاج من أجل السوق كما في حالة المناجم غير الظاهرة.

نظم توزيع الثروة والدخل

(٦/٤) بذل فضل منافع رأس المال

يظهر من تتبع العديد من الأحكام الشرعية التفصيلية أن مبدأ بذل الفضل لم تقصره الشريعة على الموارد الطبيعية المتجددة، بل عممته أيضًا على منافع رأس المال الإنتاجي، حيث أوجبت في أحيان كثيرة بذلها دون عوض، كما سنرى في الفقرات ٤/٦/١-٤/٦/٤ التالية.

(١/٦/٤) بذل الماعون

وهو إعارة الأدوات المنزلية (كالقدر والفأس والمنخل وآلات الحرفة) والأدوات الأخرى (كالدلو والحبل والمطرقة والمنشار..) والزينة. وأصل الماعون من كل شيء هو منفعته[٤٠] وبذل الماعون مندوب عند أكثر العلماء، وواجب عند الإمام أحمد[٤١].

(٢/٦/٤) بذل منافع حيوانات الخدمة

هذه من أهم الأصول الإنتاجية قبل العصور الحديثة ومن الأمثلة الشرعية على بذل منافعها: الإطراق (إعارة الجمل ليلقح ناقة)، والإفقار وهو إعارة الحيوان للركوب، قال ﷺ (... من كان معه فضل ظهر فَلْيَعُد به على من لا ظهر له...)[٤٢].

(٣/٦/٤) بذل بعض منافع الارتفاق بين العقارات المتجاورة

ويقصد بالارتفاق إعطاء منافع تتعلق بالعقار. وسنقتصر على مثلين رئيسين هما: حق المجرى، وحق الارتفاق بوضع الخشب على جدار الجار.

أما حق المجرى للأرض المحبوسة عن الماء فيوضحه مارواه الإمام مالك من أن الضحاك بن خليفة أراد أن يُمر جدول ماء إلى أرضه عبر أرض لمحمد بن مسلمة، فأبى محمد، فقال له الضحاك: لم تمنعني وهو لك منفعة، تشرب منه أولاً وآخرًا ولا يضرك فأبى محمد: فكلم فيه الضحاك عمر (رضي الله عنه) فأمره أن يمكنه فأبى، فقال عمر: والله ليمرَّن به ولو على بطنك. وأذن للضحاك أن يمره ففعل[٤٣] ونقل موافقة عدد من الصحابة لعمر (رضي الله عنه) في قضائه هذا.

---

(٤٠) صفوة التفاسير للصابوني نقلاً عن تفسير الطبري، ومختصر تفسير ابن كثير للصابوني.

(٤١) العبادي ٣٦٨/١، وقواعد ابن رجب، القاعدة (٩٩).

(٤٢) أخرجه مسلم في اللقطة، باب استحباب المواساة بفضول المال (٣٢٨/٤)، وأحمد في مسنده (٣٤/٣)، وأبو داود في حقوق المال (١٢٥/٢، الحديث رقم ١٦٦٣).

(٤٣) الدريني، ص ١٦٣ نقلاً عن المنتقى شرح الموطأ للباجي (٤٧/٦). وانظر تفصيلاً ممتازًا لفقه هذه الحادثة في الدريني (ص ١٦٣-١٦٦)، والزهاوي، (ص ٩٣-٩٦). وفي رسالة التعسف للزرقاء، (ص ٤١-٤٢) عرض موجز.

وقد اختلفت المذاهب في مدى إلزام صاحب الأرض بذل حق المجرى لأرض مجاورة. لكن الفقهاء الذين يرون عدم الإلزام يعللونه بما قد يصيب صاحب الأرض من الضرر[٤٤]. لهذا يمكننا القول بأنه عند انتفاء الضرر، أو استعداد المستفيد للتعويض عنه، فإن المنطق الشرعي يقتضي إيجاب بذل حق المجرى.

ويقول د. الزهاوي عن حقوق الارتفاق في الشريعة ".. يستفاد من أقوال الفقهاء أن إنشاء تلك الحقوق يهدف إلى حسن الانتفاع بالعقارات واستغلالها على أكمل وجه.." (ص ٥٨) وبعبارة اقتصادية: إن من أهداف الشريعة في إيجاب بعض حقوق الارتفاق دون عوض، زيادة إنتاجية (منافع) العقارات.

(٤/٦/٤) الارتفاق بوضع الخشب على جدار الجار

عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "لا يمنعْ أحدكم جاره أن يغرز خشبةً في جداره"[٤٥]، ومن الصحابة الكرام والمذاهب من فسر الأمر هنا على الوجوب، أي وجوب السماح للجار بذلك ومنهم من فسره على الندب. والحكمة الاقتصادية على كلا التفسيرين واحدة، وهي أنه لولا السماح للجار بغرز الخشب فإن عليه أن يبني جدارًا آخر ملاصقًا، ففرض هذا الارتفاق الشرعي، فيه "رعاية للمصلحة العامة.. بتوفير المواد والجهود اللازمة لإقامة جدار، وشقة الأرض التي يقام عليها" (الزهاوي ص ١٠١).

(٥/٦/٤) نتائج اقتصادية

ويلاحظ في الأمثلة السابقة أن التكلفة الحدية على باذل الفضل تتراوح بين الصفر (كإعارة الحُلِّي عند عدم الحاجة إليها، وكإطراق الفحل) وبين مقدار ضئيل يتمثل في استهلاك الأصل الثابت نتيجة الزيادة في استعماله (كالحبل والمنخل). وأحيانًا تتمثل التكلفة بفوات إمكانية استعمال المالك لأصله الثابت خلال فترة الإعارة.

وقد تكون التكلفة الحدية على المالك غير يسيرة كبعض أحوال السماح للجار بغرز الخشب في الجدار، وجمهور الفقهاء على أن السماح بذلك مستحب وليس بواجب. ومنهم من أوجبه بشرائط[٤٦].

---

(٤٤) انظر مثلاً تعليل الإمام مالك كما نقله الدريني، (ص ١٦٣ وما يليها).

(٤٥) رواه مسلم (مختصر صحيح مسلم للحافظ المنذري، رقم ٩٦٩).

(٤٦) انظر مناقشة ممتازة مع عرض للمذاهب في الزهاوي، (ص ٩٩–١٠١) حيث بيّن اشتراط الفقهاء عدم الإضرار بالجدار، وعلى الغارز إصلاح الضرر إن وقع. وانظر سبل السلام للصنعاني (باب الصلح، ٣/٦٥–٦٧).

أما المنفعة الإضافية (الحدية) التي يجنيها المستفيد فقد تكون كبيرة جدًا كاستعارة المسافر الحبل والدلو للاستقاء من البئر (ولولا الاستعارة لكان عليه حمل هذه الأدوات خلال سفره أو استئجارها حين الحاجة) وكغرز الخشب في جدار الجار (ولولاه للزمه بناء جدار آخر ملاصق).

إن بذل فضل رأس المال يزيد المنفعة الكلية في المجتمع دون زيادة الاستثمار في الأصول الثابتة. ففي حالات انعدام التكلفة الحدية على الباذل ينطبق هنا كل ما قلناه عن بذل فضل الموارد الطبيعية المتجددة. وفي حالات وجود تكلفة حدية على الباذل، يلاحظ أن المجتمع سيتحمل تكلفة حقيقية أكبر بكثير إن لم يأخذ بمبدأ بذل الفضل. فالأخذ بهذا المبدأ يزيد إنتاجية الأصول الثابتة الموجودة، فضلاً عن تقويته مشاعر الترابط والتآخي بين أفراد المجتمع.

ومبدأ بذل الفضل هنا أيضًا يعتمد على النظام الاجتماعي والأخلاقي وليس على معيار المعاوضة ولا الحاجة.

(٦/٦/٤) تعميم

وهكذا نرى إمكان تعميم مبدأ وجوب بذل الفضل ليشمل الأصول الثابتة علاوة على الموارد الطبيعية، وليؤدي إلى تحسين الكفاءة الإنتاجية.

وقد أطلعنا مؤخرًا على ما يزيد الثقة في أن بذل فضل منافع رأس المال هو مبدأ شرعي راسخ: فقد نص الإمام ابن رجب الحنبلي في قواعده على أن:

ما تدعو الحاجة إلى الانتفاع به من الأعيان (أي الأشياء المادية)، ولا ضرر في بذله لتيسّره وكثرة وجوده، أو المنافع المحتاج إليها، يجب بذله مجانًا بغير عوض في الأظهر[٤٧].

وقد استظهر ابن رجب على هذه القاعدة بأحكام شرعية منها وجوب بذل الفاضل من الماء الجاري والكلأ، ووجوب إعارة الحلِّي والمصحف، "ووضع الخشب على جدار الجار إذا لم يضر، وكذلك إجراء الماء على أرضه".

كما أن من الفقهاء المعاصرين من استنتج من أدلة شرعية ونصوص فقهية عديدة، أنه: "يعتبر استعمال الحق تعسفًا غير مشروع.. إذا منع الآخرين من الانتفاع على وجه لا يضر

(٤٧) هذه هي القاعدة ٩٩ من قواعده، (ص ٢٢٧) ونقلها عنه الشيخ أحمد القاري، (ص ٤٩). والقول بوجوب البذل هو الأظهر في مذهب أحمد.

بصاحب الحق ولا يحمله نفقة إضافية"[٤٨] وهذه القاعدة في غاية الشمول إذ تتعلق بالحق عمومًا، فتسمح مثلاً باعتبار الامتناع عن بذل الفضل تعسفًا في استخدام حق الملكية، سواء أكانت ملكية موارد طبيعية أو أعيان (أي سلع معمرة أو رأس مال إنتاجي).

ختامًا لابد أن نتساءل: هل بذل فضل منافع رأس المال هو واجب شرعي أو مستحب فقط، وهل لولي الأمر إلزام الناس بذلك؟

لقد رأينا في كل صورة وردت لهذا المبدأ أن أكثر الفقهاء يرون الاستحباب، لكن هناك من أجلة الفقهاء من يرون الوجوب. فيمكن القول بأن الأصل هو الاستحباب والتنفيذ الطوعي. لكن إذا وجد ولي الأمر إهمالاً عامًا لأنواع من بذل الفضل مما تتزايد الحاجة إليه، فإن له أن يلزم الناس به.

(٧/٤) الإرث

إن نظام الإرث يؤدي لإعادة توزيع ثروة المتوفى كلها. ويختلف أثر الإرث على التوزيع بحسب نظام الإرث ذاته. فعلى سبيل المثال: "النظام الذي يورث الولد الأكبر primogeniture ولا يترك لغيره من الأولاد إلا القليل، يؤدي إلى تركيز الثروة" (بولدنج، ص ٥٥).

ولما كان نظام الإرث في الإسلام يتعدد فيه الورثة، ولا يخول الوصية بأكثر من الثلث، ولا الوصية لأي من الورثة، فإن أثره في تفتيت الثروة مشهور ولن نفصل فيه.

ونظام الزواج عمومًا يتفاعل إلى حد بعيد مع نظام الإرث في إحداث الآثار التوزيعية. ومن المقرر لدى من درسوا الموضوع بعمق أنه كلما ضعف معامل الارتباط بين درجة غنى الزوج والزوجة، كلما ازدادت آثار إعادة التوزيع لنظام إرث يرث فيه كافة الأولاد[٤٩]. وعلى العكس، إذا كان الأغنياء لا يتزوجون إلا الغنيات والفقراء لا يتزوجون إلا الفقيرات (أي كان الارتباط عاليًا بين ثروة الزوجين) فإن هذا يخفف من آثار إعادة التوزيع الكامنة في نظام الإرث.

إن الأهمية الاقتصادية لإعادة التوزيع الناجمة عن نظام الإرث لا يستهان بها، وقد لخصها الاقتصادي بولدنج بقوله:

---

(٤٨) الدريني (ص١٦٣-١٦٥و ٢٤٦-٢٤٧)، والتعسف للزرقاء (ص٤١-٤٤ و٥٣ و٥٩) ومنه نقلنا نص القاعدة.

(٤٩) انظر: ميد، ص١٧٧، الجدول ٨. ويلاحظ أن نظام الإرث الإسلامي لا يقتصر فقط على كافة الأولاد بل يشمل سواهم من الأقارب. ونحن نفتقر إلى تحليل يأخذ هذه الحقيقة المهمة بالحسبان.

"إذا افترضنا مجتمعًا يبلغ العمر المتوقع فيه ٧٠ سنة مثلاً، وتتوزع فيه الثروة بين مختلف الأعمار على نحو متساو، فإن ($\frac{١}{٧٠}$)، من الثروة تقريبًا ستنتقل بالموت والإرث كل سنة. فإن كان معامل الدخل إلى رأس المال يقارب (٣)، فإن الثروة المنتقلة بالإرث تولّد حوالي ($\frac{٣}{٧٠}$) أي ٤٪ تقريبًا من الدخل كل سنة، ولما كان المُسنون أغنى من الأحداث، فإن النسبة ستكون أعلى من ذلك، بل ربما تبلغ ٨-١٠٪ (Boulding ص ٣٨).

ويلاحظ بعض الاقتصاديين أن تفتيت الثروة بالإرث في الأراضي الزراعية يمكن أن ينجم عنه حيازات زراعية صغيرة الحجم. ومتناثرة المواقع، مما يعوق استغلالها بكفاءة. وهنا يبدو هدف الكفاءة الإنتاجية متعارضًا مع هدف عدالة التوزيع.

على أن هذه الملاحظة ليست بعميقة. فنظام الإرث يفتت الثروة، بمعنى أنه يفتت حقوق التملك. لكن بقاء الوحدات الإنتاجية مفتتة لا يستمر إلا إذا افترضنا:

(أ) عدم جواز بيع الوحدات الصغيرة بين الورثة أو لآخرين، أو

(ب) عدم وجود تنظيم يسمح بتجميع الوحدات الصغيرة، في الادارة والاستثمار، رغم تفتتها في الملكية. ويلاحظ أن المشاركات بأنواعها هي إحدى طرق هذا التجميع (بولدنج، ص ٥٥).

والنظام الإسلامي يبيح البيع ويفتح باب المشاركات واسعًا، كما أن فيه أحكامًا خاصة تساعد على تجميع الملكية كما في حق الشفعة بين العقارات المتجاورة. وبذلك كله يسمح بالتغلب على سلبيات تفتت الملكية.

(٨/٤) الزكاة

الزكاة هي ركن الإسلام الثالث، وهي نظام بعيد المدى وواسع التأثير[٥٠]، وكان الجدير بنا أن نصدر بها نظم التوزيع. لكننا لأغراض التصنيف فضلنا إيرادها هنا. والزكاة هي في الحقيقة مجموعة نظم وليست نظامًا واحدًا، لأن مستحقيها لهم خصائص اقتصادية متنوعة. لذلك أفردنا سهم ابن السبيل وسهم الغارمين بفقرات مستقلة (ف ٤/١٥و ٤/١٦ أدناه).

(١/٨/٤) تشريع الزكاة في منظور التاريخ الاقتصادي(٥١).

أهم ما يميز الزكاة بوصفها تكليفًا دينيًا ماليًا إلزاميًا هو أنها تحويل لبعض الدخل والثروة من الأغنياء إلى الفقراء. بينما التكليفات المشابهة لها في الديانات الأخرى هي أساسًا لتمويل وظيفة الوساطة الدينية ولإعاشة رجال الدين ولعمارة وتشغيل المعابد[٥٢].

---

(٥٠) أعظم مرجع عنها: كتاب فقه الزكاة للعلامة يوسف القرضاوي.

(٥١) للتفصيل والمراجع انظر: محمد أنس الزرقا "دور الزكاة في الاقتصاد..."، ص ١-٦.

(٥٢) تتفق المذاهب الأربعة في الإسلام على أنه لا يجوز صرف الزكاة لبناء المساجد أو صيانتها، بل ينبغي ذلك من غير أموال الزكاة (فقه الزكاة للقرضاوي، ص ٦٤٤، والمغني لابن قدامة ٤٩٧/٢).

كما تتميز الزكاة بدور الدولة في جبايتها وإنفاقها، أي باستخدام السلطة الاجتماعية في إعادة التوزيع، بينما لم يكن ذلك معهودًا تاريخيًا في عصر البعثة.

وأخيرًا، أوجبت الشريعة فصل ميزانية الزكاة تمامًا عن الميزانية العامة للدولة، لضمان وحماية حقوق الفقراء وسواهم من مستحقي الزكاة.

(٢/٨/٤) الحصيلة الممكنة للزكاة

كم تبلغ حصيلة الزكاة في اقتصاد معاصر، لو أُديت عن مختلف الأموال الظاهرة والباطنة التي تجب فيها؟

لم تتوافر لدينا تقديرات تفصيلية عن ذلك إلا لبلدين هما سورية والسودان وهي مبينة في جداول الملحق بهذا البحث، ولا يصح علميًا تعميم نتائجها قبل تمحيص الافتراضات التي بنيت عليها، ومقارنتها بتقديرات مشابهة لبلاد أخرى. على أننا نستخلص منها، كمحاولة أولية، النتائج التالية:

(أ) بلغت حصيلة الزكاة الممكنة حوالي ٣٪ من مجمل الناتج المحلي في سورية عام ١٩٧١م و٣,٦٪ في السودان عام ١٩٨٢م. وتقارب النسبتين لافت للنظر مما أعطانا بعض الثقة الإضافية في النتائج.

(ب) حصيلة الزكاة كبيرة نسبيًا إذا قورنت بمؤشرات اقتصادية رئيسية أخرى، فقد بلغت حينئذ في سورية ١٨٪ من الاستثمارات الثابتة في تلك السنة، كما عادلت ٢٠٪ من نفقات الميزانية العادية (باستثناء نفقات الدفاع والنفقات الاستثمارية). وفي السودان بلغت ٢٨٪ من الاستثمار الإجمالي (الثابت وغير الثابت) لعام ١٩٨١م، كما بلغت ٣٠٪ من نفقات الميزانية العادية (تدخل في ذلك نفقات الدفاع لكن تخرج النفقات الاستثمارية).

(ج) حصيلة الزكاة على الدخل تقارب حصيلتها على الثروة (٥٥٪ و٤٥٪ على التوالي في الجدول ١ من الملحق). وهذه النتيجة تنسجم مع الجدول (٢) لو تم تعديله بحيث يشمل الزكاة على أرباح الأنشطة الصناعية. ونستدل من هذا على أن الفكرة الشائعة بأن الزكاة تستهدف الثروة فقط غير صحيحة. والصحيح أنها تستهدف الثروة والدخل معًا.

(د) هل تتضاءل حصيلة الزكاة كلما تضاءلت الأهمية النسبية للقطاع الزراعي في الاقتصاد؟ لا يبدو هذا الظن صحيحًا في ضوء جداول الملحق، إذ نلاحظ أن قطاع الزراعة في السودان ساهم بـ ٣٨٪ من مجمل النتائج، بينما ساهم في سورية بـ ٢٠٪ فقط، ومع ذلك فإن حصيلة الزكاة بالنسبة لمجمل النتائج المحلي متقاربة في البلدين، لأن الأنشطة الاقتصادية الأخرى التي ازدادت أهميتها النسبية وحلت محل الزراعة هي أيضًا خاضعة للزكاة.

(هـ) إن تجاهل الصور الحديثة من الدخل والثروة عند تطبيق الزكاة في المجتمعات المعاصرة يؤثر تأثيرًا كبيرًا على حصيلتها المتوقعة (البند (د) من الجدول ١). وعلى التحديد نرى أن مثل هذا التجاهل يخفض حصيلة الزكاة بأكثر من الثلث.

(٣/٨/٤) الأثر التوزيعي الممكن للزكاة

وجدنا في الفقرة السابقة أن الزكاة يمكن أن تبلغ ٣٪ من الدخل الوطني كل عام. فإذا افترضنا أن ثلثي حصيلة الزكاة يذهب للفقراء (بينما الثلث الباقي يصرف في مصارفها الأخرى) نجد أن ٢٪ من الدخل يمكن أن ينساب سنويًا إلى الفقراء عن طريق الزكاة. فإذا أضفنا إلى ذلك حقيقة إحصائية عن توزيع الدخل في كثير من دول العالم اليوم مفادها أن أفقر ١٠٪ من السكان يحصلون تقريبًا على ٢٪ من الدخل الوطني[٥٣]، لأمكننا أن نستنتج:

أن نصيب الفقراء والمحتاجين من حصيلة الزكاة الممكنة كل سنة يسمح تقريبًا بمضاعفة الدخل الذي يذهب إلى أفقر ١٠٪ من السكان[٥٤].

(٤/٨/٤) موقع الزكاة بين معايير ووسائل التوزيع

لاشك أن الزكاة للفقراء والمساكين وابن السبيل والغارمين مبنية على معيار الحاجة، لكن المستحقين الآخرين يعطون وفقًا لمعايير أخرى:

– فالعاملون عليها يعطون طبقًا لمعيار المعاوضة.

– والمؤلفة قلوبهم يعطون أحيانًا طبقًا لمعيار القوة (لوقاية المجتمع من شرهم المحتمل)، وأحيانًا لاعتبارات أخلاقية تشجيعًا لهم على الاستقامة على الإسلام.

– والرقاب (العبيد) مكاتبين وغير مكاتبين يعطون للحصول على حريتهم. أي لاعتبارات اجتماعية وليس للحاجة، لأن العبد مَكفيّ حاجاته كلها بمالكه الذي يكلف بيعه إن عجز عن نفقته.

– وسهم "في سبيل الله" يصرف لأغراض مهمة أخرى أبرزها الجهاد ويقع ضمن معيار ما أسميناه النظام الأخلاقي.

---

(٥٣) ليست نسبة الـ ٢٪ ثابتة في أية دولة ولا عامة في مختلف دول العالم لكنها قريبة من واقع كثير من الدول النامية والصناعية، فعلى سبيل المثال بلغ الوسط الحسابي (غير المرجح) لهذه النسبة في ١٧ دولة (منها ألمانيا واليابان والسويد وبريطانيا والولايات المتحدة وبنغلاديش ومصر وماليزيا والباكستان وتونس وتركيا) ٢,١٥٪ (ر: محفوظ أحمد، ص ٣١٥ وهو يستمد بياناته الإحصائية من جين Jain).

(٥٤) نحن بالطبع لا نقول بقصر الزكاة على أفقر ١٠٪، ذلك أن الفقراء بالمعيار الشرعي قد يتجاوز عددهم ١٠٪ من السكان، لكننا اخترنا التعبير عن أهمية الزكاة في مكافحة الفقر بعبارة سهلة ومحددة.

(٩/٤) زكاة الفطر[٥٥]

تجب زكاة الفطر عند جمهور الفقهاء على كل مسلم من ذكر وأنثى، وصغير وكبير، وحر وعبد. ويخرجها كل فرد عن نفسه عن جميع من يعولهم مادام مالكًا لما يفضل عن قوته وقوت عياله ليلة عيد الفطر. فزكاة الفطر إذن تجب على بعض من يعدون فقراء شرعًا، لكنهم يدفعونها إلى من هم أفقر. وبهذا فإن زكاة الفطر موجهة إلى أفقر الفقراء.

ومقدار زكاة الفطر على كل فرد تجب عليه، هي عند جمهور الفقراء صاع نبوي واحد (٢,٧٥ ليتر) من غالب قوت البلد[٥٦] وهو يعادل من القمح مثلاً ٢,١٧٥ كجم.

ولإعطاء فكرة تقريبية عما يمكن أن تبلغه حصيلة زكاة الفطر، لنفترض بلدًا ينتشر فيه الفقر إلى حد أن ٢٠٪ من السكان لا يملكون ما يزيد عن قوت يوم واحد عند حلول عيد الفطر. فهذا يعني أنه بين كل عشرة من السكان، سيوجد اثنان لا تجب عليهما زكاة الفطر، وثمانية تجب عليهم. فيمكن القول على سبيل التبسيط: أنه يوجد أربعة يؤدون زكاة الفطر مقابل كل واحد يتلقاها، وبذلك يتجاوز متوسط نصيب الفرد المتلقي ثمانية كيلو غرامات من الطعام (٤×٢,١٧٥=٨,٧كجم).

(١٠/٤) الأوقاف الخيرية

الأوقاف أو الحبوس وسيلة يتم بها نقل الدخل الحقيقي المتولد من ثروة إنتاجية (بناء، بئر، مدرسة، أرض..) من مالكها الحالي إلى أفراد آخرين في الجيل الحاضر والأجيال المقبلة. والأوقاف تنقل الثروة من ملكية فردية إلى ملكية اجتماعية عامة النفع. وبهذا المعنى تقابل إحياء الموات والإقطاع اللذان ينقلان الملكية من عامة إلى فردية.

والشريعة لم توجب الوقف، بل حضت عليه وتركته لتطوع الأفراد واختيارهم. ومع ذلك، أقبل المسلمون عليه أيما إقبال (حتى فيما يسمى عصور الانحطاط) وأدت الأوقاف الخيرية منذ عهد الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين، وظائف اجتماعية واقتصادية مهمة في مختلف البلاد والعصور، في مجالات التعليم والصحة والرعاية الاجتماعية[٥٧] فضلاً عن عمارة المساجد. ونجحت الأوقاف في تحقيق تحويلات كبيرة لصالح المحتاجين.

---

(٥٥) لتفصيل الأحكام الفقهية، انظر فقه الزكاة للقرضاوي، ص ٩٢٦، وما بعدها.

(٥٦) أما الحنفية فالواجب عندهم نصف صاع نبوي، وهم ينفردون بتقدير الصاع بـ ٤,١٢٧ ليترًا تعادل من القمح ٣,٣ كجم، انظر في تقدير الصاع: ملحق د. الخاروف لكتاب الإيضاح لابن الرفعة، ص ٨٧.

(٥٧) انظر أمثلة وتفصيلات عند د. السباعي رحمه الله، (ص ١٧٣-١٨٢)، وعند د. السيد ود. أبو الأجفان.

والتوزيع عن طريق الوقف يستند عادة إلى معيار الحاجة في المتلقي كوقف غلة عقار على فقراء بلد معين. لكنه قد يستند لمعايير أخلاقية أخرى، أو يقدم خدمة عامة مجانية، كمن يقف غلة عقار على طلبة العلم في مدرسة معينة دون اشتراط فقرهم، وكمن يقف ماء بئر على أهل بلدة، غنيهم وفقيرهم فيه سواء.

(١١/٤) المنيحة

المنحة والمنيحة أصلاً هي العطية. لكن المقصود بها هنا نوع معين من العطية مثاله "أن يعطي الرجل صاحبه.. ناقة أو شاة ينتفع بحليبها ووبرها زمنًا ثم يردها"(٥٨).

وقد كانت المنيحة وسيلة إعادة توزيع سريعة وشاملة اتبعها الرسول (ﷺ)، مع وسائل أخرى، أول مُهاجره إلى المدينة المنورة.

ونظرًا لأن موضوع المنيحة لا تفرده المراجع الفقهية التي بين أيدينا ببحث مستقل فقد وجدنا من اللازم أن نورد الأدلة التفصيلية التي استندنا عليها في شأنه.

والأحاديث الشريفة التالية تظهر بوضوح تعدد صور المنيحة، نسردها ثم نستخلص منها بعض النتائج. وأول هذه الأحاديث هو في منحة الدراهم والدابة.

(أ) عن ابن مسعود: عن النبي عليه السلام قال: "أتدرون أي الصدقة أفضل..، المنحة، تمنح أخاك الدراهم أو ظهر دابة أو لبن الشاة..(٥٩)".

والمراد بمنحة الدراهم القرض الحسن. وقد ورد في أحاديث أخرى عبارة "منحة ورق" أي فضة. ومنحة ظهر الدابة هي إعارتها لمن يركبها.

وفي منحة اللبن خاصة نذكر الحديثين (ب) و (ج):

(ب) روى مسلم قوله (ﷺ): "ألا رجل يمنح أهل بيت ناقة تغدو بإناء وتروح بإناء، إن أجرها لعظيم، أي تحلب بالغداة والعشي.

(ج) وروى البخاري قال: جاء أعرابي إلى رسول الله (ﷺ) فسأله عن الهجرة، فقال: ويحك، إن الهجرة شأنها شديد. فهل لك من إبل. قال نعم. قال: فتعطي صدقتها. قال: نعم. قال: فهل تمنح منها شيئًا. قال: نعم.

---

(٥٨) فتح الباري لابن حجر، ج ٢٤٣/٥ نقلاً عن الإمام أبي عبيد. وعرفها المعجم الوسيط بأنها: دابة أو أداة أو أرض تعيرها أخاك ينتفع بها زمانًا ثم يردها عليك.

(٥٩) ورد في مسند الإمام أحمد ونقلناه مع شرحه من ابن رجب، (جامع العلوم، ص ٢١٦).

قال فتحلبها يوم وِرْدها؟ قال: نعم. قال: فاعمل من وراء البحار، فإن الله لن يَتِرَك من عملك شيئًا[٦٠].

وفي منحة الأرض الزراعية أي عطائها الغير ليزرعها بغير أجرة نذكر الحديثين (د) و (هـ):

(د) روى البخاري عن جابر: قال: كانت لرجال منا فضول أرضين، فقالوا: نؤآجرها بالثلث والربع والنصف، فقال النبي (ﷺ): "من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه، فإن أبى فليمسك أرضه"[٦١].

(هـ) كما روى أن ابن عباس: قال: أن النبي (ﷺ) لم ينْه عنه (أي عن كراء الأرض) ولكن قال: أن يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ شيئًا معلومًا[٦٢].

وفي منحة ثمار الأشجار المثمرة نذكر الأحاديث الأربعة التالية:

(و) روى البخاري عن أنس بن مالك: قال: "لما قدم المهاجرون المدينة من مكة وليس بأيديهم (شيء)، وكانت الأنصار أهل الأرض والعقار، فقاسمهم الأنصار على أن يعطوهم ثمار أموالهم كل عام ويكفوهم العمل والمؤنة" وأضاف "أن النبي (ﷺ) لما فرغ من قتال أهل خيبر.. رد المهاجرون إلى الأنصار منائحهم من ثمارهم.."[٦٣].

(ز) وروى البخاري عن أنس: قال "كان الرجل يجعل للنبي النخلات، حتى افتتح قريظة والنضير. وأن أهلي أمروني أن آتي النبي (ﷺ) فأسأله الذي كانوا أعطوه أو بعضه، وكان النبي (ﷺ) قد أعطاه أم أيمن (فأتيت النبي (ﷺ) فأعطانيه)[٦٤].

(ح) وروى البخاري عن أبي هريرة: قال: "قالت الأنصار للنبي (ﷺ): أقسم بيننا وبين إخواننا النخيل. قال: لا. فقالوا تكفونا المؤونة ونشرككم في الثمر. قالوا سمعنا وأطعنا"[٦٥].

(ط) ونقل الإمام ابن كثير في تفسيره أن رسول (ﷺ) قال: (إن إخوانكم قد تركوا الأموال والأولاد وخرجوا إليكم فقالوا: أموالنا بيننا قطائع، فقال رسول الله (ﷺ) أو غير ذلك؟ قالوا: وما ذاك يا رسول الله؟ قال: "هم قوم لا يعرفون العمل فتكفونهم وتقاسمونهم الثمر". فقالوا: نعم يا رسول الله".

---

(٦٠) الحديثان (ب) و (ج) من فتح الباري، (ج٥، ص٢٤٢ وما بعدها، رقم ٢٦٢٩ و ٢٦٣٣)، حيث بين ابن حجر (٤٩/٥ الحديث رقم ٢٣٧٨) أن حلب الإبل عند ورودها الماء هو لنفع من يحضر من المساكين كما بين (٢٥٩/٧ الحديث رقم ٣٩٢٣) المقصود من وراء البحار: بأن الله لن ينقصه من عمله في أي موضع كان. وانظر معنى مشابهًا في حديث أخرجه ابن ماجه (الحديث ٢٨١٥، سنن ابن ماجه، تحقيق الأعظمي ١٣٤/٢).

(٦١) أورده الإمام البخاري في باب (فضل المنيحة) من صحيحه. فتح الباري ٢٤٣/٥ الحديث رقم ٢٦٣٢). كما أورده برقم ٢٣٤١ مع الحديث التالي.

(٦٢) فتح الباري، ج ٢٢/٥، الحديث رقم ٢٣٤٢ باب (ما كان من أصحاب النبي (ﷺ) يواسي بعضهم بعضًا في الزراعة والثمر)، والمواساة: المشاركة في المال بغير مقابل.

(٦٣) فتح الباري، الحديث ٢٦٣٠، وانظر أيضًا في شأن رد المهاجرين على الأنصار منائحهم: مختصر صحيح مسلم للمنذري، الحديث ١١٨١ (في صحيح مسلم ١٦٢/٥)

(٦٤) فتح الباري، ج٧، ص٤١٠، الحديث رقم ٤١٢٠. والزيادات الإيضاحية بين قوسين في أحاديث الإمام البخاري (هـ)، (و)، (ز) مستمدة من فتح الباري.

(٦٥) فتح الباري (٨/٥ الحديث ٢٣٢٥، و٣٢٢/٥ الحديث ٢٧١٩).

وفي حديث آخر للإمام أحمد: " قال المهاجرون: يا رسول الله ما رأينا مثل قوم قدمنا عليهم أحسن مواساة في قليل ولا أحسن بذلاً في كثير. لقد كفونا المؤنة وأشركونا في المهنأ" (مختصر ابن كثير ٤٧٣/٣).

وفي منحة السكنى في المنازل، نذكر الحديث التالي:

(ي) "قال النبي (ﷺ) للأنصار لما فتح النضير: إن أحببتم قسمت بينكم ما أفاء الله علي، وكان المهاجرون على ما هم عليه من السكنى في منازلكم وأموالكم. وإن أحببتم أعطيتهم وخرجوا عنكم، فاختاروا الثاني" (٦٦).

ولنحاول الآن استخلاص بعض دلالات هذه النصوص الكريمة في موضوع المنيحة.

أولاً: يشير مجمل النصوص إلى تعريف اقتصادي عام هو: المنيحة هي تحويل الدخل الحقيقي المتولد من رأس مال إنتاجي معين إلى شخص محتاج، ولفترة من الزمن.

ثانيًا: ورد في الأحاديث السابقة ست أنواع من المنائح هي: منيحة الدراهم، ودواب الركوب، والحيوانات اللبونة، والأرض الزراعية، والأشجار المثمرة، والمنازل. فهذه الأنواع تكاد تستوعب كافة أصناف الثروة الإنتاجية المعروفة في العصر النبوي، بالإضافة إلى النقود. ويلاحظ أن بذل الماعون الواجب في الآلات مماثل للمنيحة في غيرها.

إن تعدد صور المنيحة يدل على عدم إرادة الحصر والتخصيص. فلنا أن نستخدم التعريف العام الوارد في (أولاً) لتطبيق الحكم الشرعي للمنيحة على أي نوع آخر من رأس المال الإنتاجي، كالسيارات والسفن والمصانع، الخ..

ثالثًا: أن للمنيحة شبه ببذل فضل رأس المال الإنتاجي لكنها في الحقيقة تختلف عنه بأن منفعة المنيحة حديًا بالنسبة للمعطي كبيرة، بينما منفعة الفضل للمعطي معدومة أو ضئيلة. وهذا ظاهر في كافة الأمثلة. فالمنيحة تحويل كبير نسبيًا من الدخل الحقيقي.

رابعًا: إن التوزيع بطريقة المنيحة يستند إلى معيار الحاجة عند المتلقي، ولا يمكن تبريرها عادة باعتبارات الكفاءة أو حسن استغلال الموارد كما في بذل الفضل(٦٧).

ولننتقل الآن إلى مناقشة بعض الصور السابقة للمنيحة.

---

(٦٦) نقله الإمام ابن حجر في فتح الباري (ج٧، ص٣٣٣ عند شرح الحديث ٤٠٣٢) عن الأكليل للحاكم من حديث أم العلاء. وانظر تفسير القرطبي (٢٣/١٨-٢٦).

(٦٧) على أنه إن كان المالك غير مستغل للمال الممنوح، فإن المنيحة حينئذ تحسن استغلال الموارد.

خامسًا: لقد حض الرسول الكريم الأنصار على مساعدة المهاجرين (الحديث ط) فأبدوا استعدادهم لأن يقسموا من النخيل للمهاجرين فيملّكوهم إياه (الحديثان ح، ط) فلم يقبل ذلك (الحديث ح) وأرشدهم إلى منيحة النخيل وهو أهم ثروة إنتاجية لديهم، بحيث يعطى المهاجرون الثمرة ويبقى النخيل ملكًا للأنصار.

سادسًا: كان من صور منيحة النخيل أن يهب الأنصاري منافع نخلات معينات للنبي (ﷺ) الذي يقوم بتخصيصها لأحد المهاجرين. و لم يرد في النصوص أن هذه المنائح كانت لمدة معينة سلفًا. بل استمرت إلى أن استغنى المهاجرون عنها (الحديث ز).

سابعًا: واضح تدخل ولي الأمر وهو الرسول (ﷺ) في موضوع المنائح: ابتداء عندما ندب الأنصار إليه، ووسطًا عندما تقبل منهم ووزع بمعرفته على المهاجرين، وانتهاء عندما أعاد إلى الأنصار ما كانوا منحوه. وكان تدخله على سبيل التنبيه والإرشاد، إذ لم يكن الأنصار يحتاجون إلى أكثر من ذلك.

ثامنًا: كان من بين منائح الأنصار المهاجرين، السكنى في منازلهم كما ورد في الحديث (ي)، وإن هذا كان سيستمر حتى يستغني المهاجرون.

تاسعًا: هناك من قال بأن إيجاب الزكاة نسخ الحقوق الأخرى في المال(٦٨) والحديث (ج) ينافي هذا القول إذ أن الرسول الكريم سأل الأعرابي أولاً عن صدقة أبله (أي زكاتها) ثم عن منيحتها، ثم عن حلبها يوم وردها.

عاشرًا: الحديث الشريف (د) هو واحد من أحاديث صحيحة عدة تنهى عن مزارعة الأرض وعن كرائها (إجارتها) وتحض بدلاً عن ذلك على منيحتها. وموضوع جواز إجارة الأرض الزراعية واسع ودقيق يخرج عن نطاق بحثنا(٦٩) فنقتصر على مناقشة صلته الاقتصادية بمنيحة الأرض.

سواء فسرنا النهي في الحديث (د) وأمثاله على أنه يدل على التحريم (وهو رأي قلة من الفقهاء) أو على الكراهة التنزيهية للإجارة واستحباب المنيحة عوضًا عنها (وهذا رأي الجمهور ورأي سيدنا ابن عباس كما يدل الحديث (هـ)) فإن الأثر الاقتصادي المحتمل هو: زيادة عرض الأراضي منيحة. لأنه بإغلاق الطريق أمام الإجارة، تصير المنيحة أيسر على نفس المانح (لانخفاض كلفة الفرصة البديلة بحسب تعبير الاقتصاديين).

---

(٦٨) انظر مناقشة تفصيلية لهذا القول في فقه الزكاة للقرضاوي ٢/٩٦١-٩٩٢، والعبادي (٣/٧٦-٨١). لكنهما لم يفردا المنيحة بالذكر.

(٦٩) للتفصيل انظر د. العبادي (٢/١١٧) الذي يقدم أوضح خلاصة رأيتها في موضوع إجارة الأرض.

هذا احتمال. والموضوع حافل باحتمالات أخرى في تكييفه الفقهي وفي آثاره الاقتصادية[٧٠].

حادي عشر: هل المنيحة واجبة شرعًا أم مستحبة فقط؟

الرأي الفقهي الشائع هو استحبابها (العبادي ٣/٨٠)، لكن الظاهر أن القول بالاستحباب يقصد به الأحوال العادية فقط. فإذا اشتدت حاجة الآخرين انتقلت المنيحة إلى مرتبة الواجب في رأي العديد من كبار الفقهاء.

فعلى سبيل المثال يرى الإمام أحمد أن على مالك البيت أن يؤوي من لا مأوى له[٧١] ويصرح الإمام ابن تيمية بمثل ذلك إذا اضطر قوم للسكنى في بيت إنسان لا يجدون غيره. فيرى أن عليه أن يسكنهم بغير عوض إن كانوا محتاجين وكان مستغنيًا عن العوض (العبادي ٣/٩٣). وهذه هي منيحة المنزل أو المأوى.

(١٢/٤) الفيء

الفيء هو ما أخذه المسلمون من أموال الكفار بغير قتال، فهو ثروة نالتها جماعة المسلمين بغير جهد خاص من أحد. والفيء فقهًا يشمل خراج الأرض المفتوحة، والعشور المفروضة على تجار أهل الحرب، وغير ذلك[٧٢] ويهمنا أن نعرف هنا كيف وزعت الشريعة هذا المال؟

إن الأدلة الشرعية المتعلقة بالفيء كثيرة، ونما حولها فقه واسع وآراء متعددة[٧٣] لابد أن نقدم خلاصة عنها قبل أن نستنتج بعض الدلالات التوزيعية لأحكام الفيء.

أهم نص قرآني حول الفيء هو آيات كريمة في مطلع سورة الحشر منها قوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى: فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم، وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا.. للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم.. والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم.. والذين جاءوا من بعدهم..﴾ (الحشر ٥٩/٧-١٠).

---

(٧٠) قد يكون النهي عن الإجارة أو المزارعة سياسة شرعية اقتصادية مؤقتة (انظر العبادي ٣/١٨٢)، كالمنع عن ادخار لحوم الأضاحي. يقول ابن تيمية رحمه الله: "التبرع إنما يكون عن فضل غني. فمن كان محتاجًا إلى منفعة أرضه لم يستحب له المنيحة.. وقد توجب الشريعة التبرع عند الحاجة، كما نهاهم النبي (ﷺ) عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة التي دفت، ليطعموا الجياع، لأن إطعامهم واجب. فلما كان المسلمون محتاجين إلى منفعة الأرض وأصحابها أغنياء عنها نهاهم عن المعاوضة ليجودوا بالتبرع.. فإن من نهى عن الانتفاع بماله جاد ببذله" (مجموع الفتاوى، ٢٩/١١٥-١١٦).

(٧١) الصديقي (١٤٠٢هـ)، ص ١٨ نقلاً عن عبدالحليم الجندي، ص ١٨٦.

(٧٢) للتفصيل انظر المغني لابن قدامة ٦/٤٥٦- وجواهر الإكليل للآبي ١/٢٥٦.

(٧٣) أعظم مرجع فقهي في ذلك مفصل مع الأدلة هو كتاب الأموال للإمام المجتهد أبي عبيد رحمه الله.

ويقول القرطبي في تفسير قوله تعالى ﴿كيلا يكون دولة﴾ إن الدُولة هي الشيء الذي يتداول.. والمعنى: فعلنا ذلك في هذا الفيء كي لا تقسمه الرؤساء والأغنياء والأقوياء بينهم، دون الفقراء والضعفاء.." (القرطبي ١٦/١٨).

وقد استخدم الرسول (ﷺ) فيء بني النضير لإعادة توزيع الثروة في المدينة المنورة حين قسمه بين المهاجرين، وكانوا هم الفقراء حينئذ، و لم يعط من الأنصار إلا اثنين أو ثلاثة ذوي حاجة[٧٤] وظاهر من نصوص الأحاديث (و، ز، ى) في الفقرة السابقة أن المهاجرين ردوا إلى الأنصار بعدئذ منائحهم.

وهناك رأيان فقيهان رئيسان في شأن مصارف الفيء نذكرهما الآن، وهما يأخذان بالاعتبار آيات سورة الحشر، بالاضافة إلى السنن النبوية الكثيرة القولية والفعلية، وإلى عمل الخلفاء الراشدين:

الرأي الأول: *إن الفيء كله للمسلمين جميعًا (دون اشتراط التساوي) فيدخل في الميزانية العامة للدولة، أي بيت المال، ويصرف منه الإمام في المصالح العامة بحسب ما هو أنفع للمسلمين، ويبدأ بالأهم فالمهم. وهذا هو مذهب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ثم هو مذهب أبي حنيفة ومالك وأبي عبيد رحمهم الله[٧٥] ويلخص أبو عبيد مصرف الفيء بقوله: (حكمه إلى الإمام، إن رأى أن يجعله فيمن سمّى الله جعله، وإن رأى أن أفضل للمسلمين.. أن يصرفه إلى غيرهم صرفه.. وفي كل ذلك سنن وآثار.." (الأموال ص ٢٥).*

ويقتضي هذا المذهب فيما نرى إعطاء نوع أولوية في الصرف لمن خصتهم آية الفيء بالذكر، إذ لو كانوا مع باقي الناس سوء، لما كان لذكرهم فائدة. وهذه الأولوية هي فيما يظهر مذهب مالك وأبي عبيد[٧٦].

الرأي الثاني: *ينبغي أن يخمس الفيء كما تخمس الغنيمة، وتدخل أربعة أخماسه في الميزانية العامة للدولة فيصرف كما في الرأي الأول، أما الخمس الباقي فتخص به المصارف المسماة في آية الفيء. وهذا هو مذهب الشافعي وأحمد رحمهما الله[٧٧].*

---

(٧٤) مختصر تفسير ابن كثير، تفسير أول سورة الحشر ٤٧٠/٣، وتفسير القرطبي ١١/١٨.

(٧٥) انظر الأموال لأبي عبيد، ص٢٥ و٢٧٣-٢٧٤ و٢٨٠ و٢٩٧ وسواها، وبداية المجتهد لابن رشد ٣٨٩/١. وحاشية ابن عابدين ١٤٩/٤، ودليل السالك لمحمد سعد، ص ٨٠.

(٧٦) انظر أبا عبيد وبخاصة، ص٤٠٤ و٤١٠-٤١٢، وفي مذهب مالك انظر الآبي، ص٢٦٠.

(٧٧) المغني لابن قدامة ٤٥٥/٦ وما بعدها، وتكملة المجموع للمطيعي ١٨٢/١٨ وما بعدها حيث بين أن للشافعي قولاً آخر هو صرف الأربعة الأخماس إلى المقاتلة، أي المرابطين المستعدين للجهاد متى دعوا. ومذهب أحمد في أولويات صرف الأربعة الأخماس هي: أرزاق الجند فعمارة الثغور، فالأسلحة ثم الأهم فالأهم من عمارة المساجد وإصلاح الطرق وكرى الأنهار وأرزاق القضاة.. ونحو ذلك مما للمسلمين فيه نفع (المغني ٤٦٣/٦). وهذه الأولويات، فيما يصرف من الفيء في المصالح، تبدو تقريبًا محل اتفاق بين المذاهب. انظر مثلاً الآبي ٢٦٠/١، والمطيعي ١٨٥/١٨و١٩٥.

ويتضح من سيرة الخليفتين الراشدين أبي بكر وعمر أن الفيء في عهدهما صرف في نفقات الدولة العامة ومنها مرتبات الموظفين كالخليفة نفسه والقضاة، كما صرف أيضًا بصورة تحويلات (معونات) كما في الأمثلة التالية[٧٨]:

(١) التوزيع النقدي المباشر على الناس بالسوية (كما فعل أبو بكر ثم علي رضي الله عنهما خلال خلافتهما) أو مع زيادة العطاء لذوي السابقة في الإسلام (كما فعل عمر رضي الله عنه)[٧٩].

(٢) تخصيص الأعطية أي المرتبات الدورية للمجاهدين وأسرهم، (أبو عبيد، ص ٢٨٦ وما بعدها).

(٣) توزيع بعض الأقوات مجانًا على الناس جميعًا بالسوية. وقد وزع سيدنا عمر مخصصات شهرية من الحنطة والخل والزيت على هذا النحو (أبو عبيد، ص ٣١٤).

(٤) التحويلات لصالح الأجيال القادمة بحبس أراضي الفيء وفرض الخراج عليها، كما فعل عمر في أراضي الشام ومصر، فكأن هذه الأراضي جعلت وقفًا على الأجيال القائمة[٨٠].

(٥) إن بعض المدفوعات السابقة، كما في ١ و ٢ و ٣ فيها عنصر معاوضة مباشرة أو غير مباشرة، لأنها تصرف لمن قدموا أو يقدمون خدمات تنفع جماعة المسلمين[٨١].

---

(٧٨) انظر عرضًا تاريخيًا جيدًا لكيفية إنفاق الفيء خلال عهد الخلافة الراشدة، عند د. إبراهيم علي، ص ٩١-١١٠.

(٧٩) أبو عبيد، ص ٣٣٥-٣٣٧ والمطيعي ١٩٢/١٨.

(٨٠) هناك فقه واسع حول حكم أراضي الفيء، واجتهاد سيدنا عمر هو عدم قسمتها بين المقاتلين. انظر خلاصة رأي عمر في المدخل الفقهي لمصطفى الزرقا، (١٧٢/١-١٧٦، ف٥٢ حاشية). والمذاهب المختلفة في الموضوع في (العبادي ٢٨٠/١-٣٠٦).

(٨١) مما يشهد للمعاوضة أن أكثر المذاهب ترى أن الأعطيات الدورية من الفيء لا يستحقها إلا:
(أ) القادرون على الجهاد، والمستعدون له بتسجيل أسمائهم في ديوان الغزاة. انظر في ذلك شرح السير الكبير للسرخسي (٩٤/١ باب هجرة الأعراب)، والمطيعي (١٩٢/١٨)، وابن قدامة في المغني (٤٦٧/٦)، وأبو عبيد، (ص٣٣ و٢٧١)، والقلعه جي، (ص٥٤١-٥٤٢، مادة: فيء).
(ب) أهل الحاضرة دون أعراب البادية الذي لا يشاركون في الجهاد ولا في سواه من الواجبات العامة، ويعلل الإمام أبو عبيد ذلك بأن أهل الحاضرة "يجامعون المسلمين على أمرهم، ويعينونهم على عدوهم بأبدانهم أو بأموالهم.. وهم مع هذا أهل المعرفة بكتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) والمعونة على إقامة الحدود وحضور الأعياد والجمع، وتعليم الخير) (الأموال، ص٢٩١). ويؤكد أبو عبيد مع ذلك أن للأعراب حقًا في الفيء "قل ذلك الحق أو كثر" ولكنه مقصور على حالات حاجتهم الطارئة (أبو عبيد، ص٢٨٠ و٢٨٥ و٢٩٥)، وأن هذا لا ينافي قول عمر "ما من أحد إلا وله في هذا المال حق" لأن حقهم ثابت لكن أولويتهم منخفضة، (ص ٢٩٧). وانظر تفسيرًا آخر لقول سيدنا عمر (المطيعي ١٩٦/١٨).
(ج) تتفق المذاهب على أن سهم "ذوي القربى" في آية الفيء لا يستحقه من قرابة رسول الله إلا بنو هاشم وبنو عبد المطلب، لمناصرتهم رسول الله منذ أول بعثته، فقدموا بذلك أجل خدمة لجميع المسلمين. أما بنو عبد شمس وبنو نوفل، فلا يستحقون من الفيء شيئًا مع أن قرابتهم واحدة، لأنهم أيدوا قريشًا ضد رسول الله (ﷺ). انظر مختصر تفسير ابن كثير (١٠٧/٢) الآية ٤١ من سورة الأنفال، والمغني لابن قدامة (٤٦٥/٦) وحاشية ابن عابدين (١٤٩/٤).

نتيجة عامة عن الفيء: إن استحقاق الفقراء من الفيء ظاهر على كلا الرأيين الأول والثاني ففي الرأي الأول، يدخل الفيء كله بيت المال ليصرف في مصالح المسلمين العامة التي لابد منها للدولة وللمجتمع. لقد ذكرت آية الفيء فئات من الفقراء (وهم اليتامى والمساكين وابن السبيل) رغم أن لهؤلاء حقًا في ميزانية الزكاة المستقلة تمامًا عن بيت المال العام، إن ذكرهم فيها أفاد أن إزالة الفقر وإعادة التوازن في توزيع الثروة هو مصرف مهم من مصارف الميزانية العادية أيضًا، وليست ميزانية الزكاة وحدها مسؤولة عنه. وقد أكدت السنة النبوية العملية ذلك في توزيع فيء بني النضير على ذوي الحاجة فقط.

أما في الرأي الثاني، فإن هذا الالتزام العام نحو الفقراء يعبر عنه بصورة محددة عن طريق تخصيص خمس الفيء للمصارف المذكورة في الآية الكريمة، وهي تشمل الفقراء.

وتدل سنة الخلفاء الراشدين على أن من الأساليب المقبولة في استخدام الفيء، توزيع أقوات عينية مجانًا على جميع الناس، وهذه صورة من صور ضمان حد أدنى من المعيشة للجميع.

(١٣/٤) الغنيمة

الغنيمة هي المال المأخوذ من الكفار عنوة خلال الجهاد. وقد ذكرها القرآن العظيم في سورة الأنفال (آية ٤١) بقوله: ﴿واعلَمُوا أنَّما غنِمتم من شيء فأنَّ لله خُمُسَه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيلِ..﴾. فمصارف خمس الغنيمة هي مصارف الفيء، ومبرراتهما واحدة انظر: مختصر تفسير ابن كثير.

لكن الله سبحانه خصص الفيء كله لهذه المصارف العامة، بينما خصص لها خمس الغنيمة فقط، وترك أربعة أخماس للجيش. ومبرر اختلاف الحكمين فيما يظهر هو:

(أ) أن الفيء تحصل للمسلمين بغير جهد خاص من أحد، فلم تتعلق به نفس، ولم تترتب عليه حقوق بعد، فمن الأيسر سياسة تخصيصه كله للمصالح العامة، ومنها إعادة توزيع الثروة. بينما الغنيمة حيزت بالجهاد فكان تعلق النفوس بها أوضح.

(ب) إن المقاتلين كانوا غالبًا يتحملون نفقة الجهاد، فيخرج أحدهم بسلاحه الشخصي وبما يركبه ويتزود به. فتخصيص القسم الأكبر من الغنيمة لهم فيه تعويض عما تحملوه من نفقة.

وإذا صح هذان التفسيران، أمكن أن يتخذا قاعدة في سياسات توزيعية أخرى.

(١٤/٤) الرِكاز (الكنز)

الركاز هو مال مدفون يوجد في أرض لا مالك لها[٨٢] ويبدو من كلام الفقهاء أن الظهور عليه يجري اتفاقًا (مصادفة) "بدون جهد ومؤونة. ويجب على واجده الخمس أي ٢٠٪.

ويرى أكثر الفقهاء أن مصرف خمس الركاز هو مصرف الفيء، لكن الشافعي، وأحمد في رواية، يريان أنه يصرف مصرف الزكاة. فعلى هذا الرأي تكون نسبة الزكاة في الركاز أعلى من نسبتها في أي مال آخر.

والعثور على الركاز أمر نادر، لذا لا ينتظر له كبير أثر من الناحية الاقتصادية، إلا إذا عدت الآثار المدفونة من الركاز، فيصبح له أهمية في بعض البلدان. لكن دلالته التوزيعية مهمة وهو أنه تحويل لبعض الثروة من حائزها إلى مستحقي الزكاة أو الفيء، وإن ارتفاع نسبة الواجب فيه مبرر اقتصاديًا بضآلة كلفته بالنسبة إلى قيمته، وقد استدل عدد من العلماء على أن الشريعة تراعي العلاقة النسبية بين القيمة والتكلفة، فتزيد قدر الواجب على المال كلما ارتفعت تلك النسبة.

نظم للتكافل الاقتصادي الإلزامي

أتى الإسلام بعدد من التنظيمات يمكن أن تسمى بلغة اليوم تأمينًا اقتصاديًا من حيث معناها ومآلها. لكن لفظ التكافل مفضل لطابعه الإسلامي. ولا ريب أن التكافل بمعناه العام يشمل مختلف صور التوزيع المستندة إلى معيار الحاجة. لكننا نقصد التكافل هنا بمعنى أخص هو: تأمين الفرد من خطر الوقوع في حاجة شديدة طارئة. وهذا النوع من الحاجة يتميز بصفتين، أولهما أن احتمال وقوع الفرد فيه ضئيل عادة، وثانيهما هي أنه عندما يقع يكون شديد الوطأة على الفرد.

ونلخص النظم الإسلامية في مجال التكافل الاقتصادي بالمعنى الخاص السابق، في الفقرات ٤/١٥- ٤/٢٠ التالية.

(١٥/٤) سهم الغارمين في الزكاة

الغارم هو من لحقه غرم. أي دين ثقيل لازم بسبب غير المعاصي، وليس لديه مال من أي نوع كان يمكنه الوفاء به.

---

(٨٢) في تعريف الركاز آراء فصلتها كتب الفقه، وقد استمددنا تعريفه وأحكامه مما ذكره القرضاوي، ص ٤٣٤-٤٣٦.

فهذا يعطى من صندوق الزكاة سداد دينه، سواء أكان غرمه في سبيل مصلحته الشخصية المشروعة، أو مصلحة عامة: (فالأول) كمن احترق ماله أو غرق، أو احتاج إلى زواج، أو كان صاحب زرع فاجتاحته جائحة، أو أتلف لغيره مالاً بطريقة الخطأ فلزمه ضمانه، أو مرض واحتاج إلى علاج.. إذا احتاج هؤلاء إلى الاستدانة فركبتهم بذلك ديون لا قبل لهم بوفائها. (والثاني) كمن تحمل حمالة أي التزامًا ماليًا تكفل به كدية قتيل، أو تعويض متلفات في سبيل إصلاح ذات البين بين فريقين اختصموا فتحمل عن بعضهم لبعض كي يمنع الفتنة، ولم يكن لديه مال يكفي لوفاء التزامه[٨٣].

والمعلوم تاريخيًا أن الأقوام السابقة ومنهم اليهود[٨٤]، والرومان وبعض عرب الجاهلية، كانوا يبيحون استرقاق المدين المعسر، فإذا بالإسلام يمنع ذلك، بل يمنع حتى سجنه (ما لم يكن غنيًا مماطلاً)، بل يجعل له حظًا من الزكاة كفاية دينه. وهذا من فوائد الزكاة، ولا نعلم في أي من أنظمة الضمان الاجتماعي في العالم اليوم نظيرًا لسهم الغارمين في الزكاة.

(١٦/٤) سهم ابن السبيل في الزكاة

أما ابن السبيل فهو الذي انقطع في سفر وهلك ماله فهذا يعطى أيضًا من صندوق الزكاة في بيت المال ما يكفيه حتى يصل إلى وطنه.

(١٧/٤) نظام العواقل

ويقضي بتوزيع دية القتل خطأ على عاقلة القاتل، وهم الرجال من عشيرته الذين يقوم بينه وبينهم تناصر وتعاون. فليلتزمون شرعًا بتحمل الدية مع القاتل موزعة عليهم في عدة سنوات، وفي هذا تدبير حكيم مقام لمصلحة الفريقين: فريق المقتول وفريق القاتل، كيلا يضيع دم القتيل هدرًا إن كان القاتل المخطئ فقيرًا عاجزًا عن أداء الدية. وكيلا يتحمل الدية القاتل وحده فتنوء به. وهذا النظام في الشريعة الإسلامية يقوم على الرابطة القبيلة، ولكننا "لا نرى في الشريعة مانعًا -حيث لا توجد رابطة قبلية في المدن- من إحلال صورة حديثة مناسبة محلها اليوم كرابطة الحرفة الواحدة والمهنة أو الوظيفة أو الرابطة النقابية. فالإسلام يتقبل مثل هذا البديل حيث تدعو المصلحة وتتحد العلة"[٨٥].

---

(٨٣) نقلنا هذه الفقرة من نظام التأمين لمصطفى الزرقا (بتصرف)، ص٣٨٥-٣٨٦. ويقدم القرضاوي في "دور الزكاة.." إيضاحًا أوسع، ص ٢٥٩-٢٦٥، وفي فقه الزكاة تفصيل أكثر، ج٢، ص٦٢٨-٦٣٤.

(٨٤) انظر الموسوعة البريطانية، طبعة ١٩٧٠، مادة Slavery (ج٢٠، ص٦٢٨، وما بعدها) وكان استرقاق المدين موجودًا لدى اليهود، (ص٦٣٠ نفس المرجع).

(٨٥) نقلاً عن "نظام التأمين" لمصطفى الزرقا، ص ٣٨٥ (بتصرف)

إن نظام العواقل لا ينقل الدخل باطراد من الأغنياء إلى الفقراء، بل ينقله إلى أي فرد تقع منه جناية القتل الخطأ سواء أكان غنيًا أم فقيرًا. لكن الملاحظ أن ضخامة مبلغ الدية في الشريعة(٨٦) يعني أن الجاني لو ألزم وحده بأدائها، لتحول بسببها غالبًا إلى حالة الفقر. ونظام العواقل يحول دون ذلك.

(١٨/٤) النفقات الواجبة بين الأقارب

تتعدد في النظام الإسلامي الجهات التي جعلت الشريعة من وظائفها أن تضمن للفرد حدًا أدنى من المعيشة في حالة عجزه وافتقاره، وأهم هذه الجهات هي:(٨٧)

- صندوق الزكاة، وقد مضى القول فيه.
- ونظام النفقات الواجبة بين الأقارب، ونذكره الآن.
- وبيت المال العام، ونذكره في الفقرة الآتية.

ومن الضروري في دراسة أوسع تحديد ما إذا كانت مسؤولية هذه الجهات عن الحد الأدنى للمعيشة هي مسؤولية تضامنية بحيث توزع الأعباء بينها، أم هي مسؤولية تسلسلية بحيث لا تسأل جهة إلا إذا عجزت الجهة التي قبلها بالوفاء. كما نحتاج إلى معرفة حدود مسؤولية بيت المال، وإلى أي حد يجوز فرض ضرائب لضمان حد أدنى؟ ثم هل الحد الأدنى الذي يجوز لمن يكون دنه أخذ الزكاة هو نفس الحد الأدنى في نظام نفقات الأقارب، وفيما يلتزم به بيت المال العام؟ وهل الحد الأدنى له صلة بحصيلة الزكاة وبموارد بيت المال. فيرتفع كلما ازدادت تلك الموارد وينخفض بانخفاضها؟

بعد هذه الملاحظات نقول: يوجب نظام النفقات الإسلامي "على كل غني نفقة كافية بالمعروف لقريبه الفقير العاجز عن الكسب. وقد اختلفت الاجتهادات الفقهية في بعض شرائط هذا الحق وترتيبه، وأعدل المذاهب أنه يناط بحق الإرث. فتجب نفقة الفقير العاجز على قريبه الغني الذي يرثه لو فرض أن هذا الفقير مات عن مال وإذا تعدد هؤلاء الأقارب الأغنياء توزع بينهم نفقة قريبهم الفقير هذا بحسب حصصهم الإرثية منه لو فرض أنه مات عن مال، عملاً بقاعدة أن الغرم بالغنم" (٨٨).

---

(٨٦) كانت الدية على عهد الرسول (ﷺ) مائة من الإبل، وقومها سيدنا عمر في عهده بألف دينار أو بألفي شاة (انظر إرواء الغليل للألباني ٣٠٥/٧ ، الحديث رقم ٢٢٤٨).
ولما كان الدينار الشرعي يساوي (٤,٢٥) غ من الذهب، وكانت أونسة الذهب (٣٠) غ تساوي حاليًا نحو (٣٧٥) دولارًا أمريكيًا، كما أن الشاة الواحدة لا تقل قيمتها بين صغيرة وكبيرة عن ٥٧ دولارًا (٢٠٠ ريال سعودي) فإن قيمة الدية الآن لو قدرت بالذهب لبلغت ٥٣ ألف دولار (١٨٧ ريال) ولو قدرت بالشياه لبلغت ١١٤ ألف دولار (٤٠٢ ألف ريال).

(٨٧) "نظام التأمين" .. لمصطفى الزرقا، ص٣٨٦-٣٨٧.

(٨٨) مصطفى الزرقا، الموقع السابق. وتتضمن رسالة للعلامة المرحوم أحمد إبراهيم إبراهيم خلاصة شاملة لآراء المذاهب دون ذكر الأدلة. وللدكتور: فتحي اوزجان بحث مفصل في الموضوع. وحول ترتيب الأقارب في استحقاق النفقة ر: المغني لابن قدامة ٥٩٣/٧ و٢٧٠/٩. وفي معجم الفقه الحنبلي، مادة: نفقة الأقارب، خلاصة جيدة لما في المغني.

(١٩/٤) ضمان بيت المال لحد أدنى من المعيشة لكل مواطن

إن المراجع المعاصرة عن النظام الاقتصادي في الإسلام قد أوضحت هذا الموضوع بما يغنينا عن تفصيله[٨٩] فنكتفي بملاحظات محدودة.

(١) يظن بعض الناس أن القول بضمان بيت المال لحد أدنى من المعيشة هو اجتهاد مستحدث بين علماء المسلمين والنص الآتي يدل على خلاف ذلك:

"هذا كتاب (الصلح) من خالد بن الوليد لأهل الحيرة.. وجعلت لهم: أيما شيخ ضعف عن العمل أو إصابته آفة من الآفات، أو كان غنيًا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين وعيالُه ما أقام بدار الهجرة والإسلام..." (الخراج لأبي يوسف، ص ٢٩٠)

(٢) إن تنفيذ ضمان بيت المال يتطلب تحديدًا صريحًا للأحوال التي يحق فيها للفرد أن يطالب بيت المال بالمعونة. ويبدو أن هذا التحديد هو من باب السياسة الشرعية المنوطة بولي الأمر، وتختلف باختلاف الأحوال. وكتاب الصلح الآنف مثال جيد على تحديد موضوعي لحالة استحقاق أهل الذمة للمعونة.

وقد ورد في السنة النبوية تحديدات في أوقات مختلفة، ومثالها ما رواه عطاء بن يسار أن رسول الله (ﷺ) قال: ".. من سأل منكم وله أوقية فقد سأل إلحافًا.."[٩٠] والمقصود بالأوقية أربعون درهمًا. وتمام نص الحديث يبين أن الكلام هنا هو فيمن يسأل ولي الأمر أن يعطيه مالاً.

(٢٠/٤) حق الحصول على ضروريات الحياة

إذا عرضت للفرد حالة يخشى معها الهلاك على نفسه لحاجته إلى الماء أو الطعام فإن له "أن يأخذ ما يقيم به أوده في أي مكان يجده سواء أكان ملك الأفراد أو ملك الدولة. ولا يباح له أكل لحم الميتة... إن وجد ما يأكله في يد أي إنسان.." (النبهاني، ص ٩٧). وقد استقصى الدكتور العبادي الأدلة الشرعية وأقوال الفقهاء (٣/٨٨-٩٥) ومن أهم ما يتصل منها بموضوعنا ما إذا كان على المضطر دفع قيمة الطعام. والفقهاء في هذا على رأيين: أحدهما أن عليه دفع العوض، وعلى صاحب الطعام أن يبيعه حينئذ بثمن المثل. وإذا لم يكن مع المضطر ثمن في الحال أخذ الطعام دينًا في ذمته.

---

(٨٩) انظر مثلاً "دور الزكاة".. للقرضاوي، ص٢٥٥-٢٥٩ وانظر بالإنجليزية بحث الصديقي: ضمان حد أدنى لمستوى المعيشة في الدولة الإسلامية.

(٩٠) رواه أبو داود والنسائي ونقلناه من جامع الأصول لابن الأثير، وقد صححه محقق الجامع، (الحديث رقم ٧٦٣٨).

أما الرأي الثاني فلا يجيز أخذ عوض بل لابد من بذل الطعام أو الماء مجانًا للمضطر إليه. وللإمام ابن تيمية رأي يجمع بين القولين وهو: أن المضطر إذا كان فقيرًا لا يجوز أخذ العوض منه، وإن كان غنيًا جاز.

وقد طبق الفقهاء الأحكام السابقة على حالة المضطر إلى منافع الأموال الأخرى كالسكنى واللباس[٩١]، ولا نشك في انطباقها على المضطر إلى الدواء المعلوم نفعه.

بديهي أن حق الحصول على الضروريات مبني على معيار الحاجة، ونظرًا لطبيعة الاضطرار فيه فقد أجازت الشريعة للفرد استخدام القوة في تنفيذه إذا أبى صاحب المال بذله. ويشترط طبعًا لهذا الجواز أن لا يكون صاحب المال أيضًا مضطرًا إليه.

نظم إسلامية أخرى للتوزيع

للقارئ أن يتساءل: ألم نتوسع في مفهوم نظم التوزيع أكثر مما ينبغي؟ الحقيقة أننا لم نتوسع على الإطلاق، بل إن مجموعة نظم التوزيع العشرين التي ذكرناها ناقصة من وجهين: أولهما أنها اقتصرت على ما يستهدف مباشرة إعادة التوزيع، وحتى في هذا النطاق لم نتمكن لضيق المجال من مناقشة النظم التالية:

أحكام الصدقات المطلقة أي التطوعية المحضة، والهبات والهدايا، والضيافة (وبعض صورها واجبة)، وأحكام الأضاحي والكفارات، وأحكام التنفيذ في الجهاد وهي وثيقة الصلة بالغنائم.

والوجه الآخر لنقص المجموعة التي عرضناها أنها لم تشمل نظمًا لها آثارًا توزيعية مهمة وإن كانت غير مباشرة، وكثير منها تمثل تدخلاً شرعيًا في التصرفات الطوعية في المعاوضات. ومن ذلك[٩٢]:

تحريم الربا (وسأعرض له بإيجاز بعد قليل)، ومنع الاحتكار، وتقييد إجارة الأرض (استحبابًا في أحوال معينة عند جمهور الفقهاء، ووجوبًا عند البعض)، والمنع المؤقت للادخار (تشجيعًا للبذل كما في منع ادخار لحوم الأضاحي)، وأحكام المعاوضة الإجبارية بسعر المثل، والأحكام الخاصة

---

(٩١) انظر نهاية الفقرة ١١/٤. وممن احتج لذلك بقوة الإمام ابن حزم رحمه الله في المحلى ١٥٩/٦.

(٩٢) انظر في هذا المجال تدابير إعادة التوزيع التي أوردها الاقتصادي (ميد Meade ، ص١٨٩-٢١٣) والتي شملت، إضافة لسياسات إعادة التوزيع المباشر للدخول الشخصية والثروات، سياسات تشجيع الأوضاع التنافسية ومكافحة الاحتكار، وتقييد الأسعار أو الكميات لأية سلعة، وتقديم بعض السلع والخدمات مجانًا، والملكية العامة للأموال، والتدابير المؤثرة على الادخار وعلى معدل نمو السكان. فقد أدخل ميد كل ما سبق ضمن ما أسماه سياسات إعادة التوزيع.

بتقييد بيع وإجارة واستعمال رباع وبيوت مكة ومنى[٩٣]، وما أوجبته الشريعة من تقديم بعض الخدمات العامة مجانًا كبعض أنواع التعليم وكخدمات الجهاد والإمامة. ومعلوم اقتصاديًا أن تقديم أي سلع أو خدمات مجانًا يقلل من أثر التفاوت في توزيع الثروة والدخل (ميد، ص١٩٥-٢٠٠).

(٤/٢١) أثر تحريم الربا على توزيع الدخل والثروة

تدخل الإسلام في تسعير رأس المال النقدي، فحرم إقراضه بربا، أي جعل لسعره في السوق سقفًا هو الصفر إذا أقرض إقراضًا. (أما إذا قدم مشاركة أو قراضًا فإن له سعرًا احتماليًا يعتمد على معدل العائد المتوقع). ومعلوم أن تسعير أي سلعة أو خدمة في المجتمع ينجم عنه عمومًا أثران: أثر على تخصيص الموارد، وآخر على توزيع الدخل.

إن تأثير تحريم الربا على توزيع الدخل والثروة لم يستوف حقه من الدراسة المتعمقة. ونكتفي هنا بذكر طريقين لهذا التأثير:

أولاً: القروض الاستهلاكية الربوية: وهي تسمح عادة للأغنياء باستغلال حاجة الضعفاء ذوي الدخل المنخفض فتساعد على توزيع الدخل لمصلحة الأغنياء المقرضين[٩٤].

ثانيًا: القروض الإنتاجية الربوية[٩٥]: إن أكثر ما يهم المقرض هو الاطمئنان إلى استرداد رأس ماله مع الربا المشروط في القرض. وأفضل ما يضمن هذه النتيجة هو تسليف ذوي الملاءة، أي المالكين أصلاً لثروة تكفي للسداد[٩٦]. وكلما كان المقترض أكثر غنى، كان هذا أدعى لاطمئنان المقرض وميله إلى الإقراض[٩٧] ويقول الاقتصادي ميشان: Mishan "مادامت الفوارق في الثروة كبيرة، فمن غير المنطقي أن يكون المقرضون راغبين في إقراض المعدمين بقدر إقراض الأغنياء، أو أن يقرضوا كلا الفئتين بنفس الشروط.." (ص ١٩٩-٢٥٠). وهو هنا يضيف فكرة جديدة هي أن

---

(٩٣) انظر الأحكام الخاصة لذلك في ملكية الأرض للدكتور الرميح، ص ٢٠٧-٢٤٦.

(٩٤) من أجل خلاصة اقتصادية دقيقة حول الموضوع نحيل القارئ على بحث د. صديقي، "لماذا المصارف الإسلامية"، وبخاصة الصفحات ١٣ و١٤ و٢١.

(٩٥) انظر في أثر النظام المصرفي الربوي على توزيع الدخل: شابرا، ص١٠-١٣و١٧-١٨، وفي أثر القروض الإنتاجية الربوية: صديقي، "لماذا المصارف.."، ص٨ وص٩ وص٢١.

(٩٦) الجارحي، "نحو نظام نقدي.."، ص٩.

(٩٧) قال الشاعر (انظر الصحاح للجوهري، تحقيق العطار، مادة: قرض):

إن الغنيَ أخو الغني وإنما
يتقارضان ولا أخا للمُقْتِرِ

أسعار الفائدة المطبقة على أكثر المقترضين ملاءة تقل عما يدفعه من هم أقل ثروة. فأغنى رجال الأعمال ينالون حصة الأسد من الموارد المالية وبأسعار فائدة أقل من سواهم. ولا حاجة لتواطؤ الأثرياء والمصارف على ذلك، فآلية نظام الإقراض الربوي تضمن عفويًا انسياب جل التمويل إلى الأغنياء، فتزيدهم قوة مالية، وتتيح لهم توسيع أعمالهم إلى حد يفوق بكثير مدخراتهم الذاتية.

أما في التمويل اللاربوي كما في القراض مثلاً فإن ملاءة صاحب المشروع في ذاتها لا تغري بتقديم التمويل إليه، لأن أرباح المشروع الذي تتم المشاركة فيه سينال الممول حصة منها. ولو خسر المشروع فإن ثروة صاحب العمل لا تغطي من هذه الخسارة شيئًا. فآلية التمويل اللاربوي تؤدي لانسياب الموارد المالية إلى أفضل المشروعات، دون تحيز إلى تلك التي أصحابها أغنى من سواهم.

٥ - بعض النتائج والقواعد العامة

ما هي النتائج والقواعد العامة التي يمكن استخلاصها الآن، والتي تصلح أن تكون لبنات في بناء نظرية إسلامية للتوزيع؟ لابد أن نبدأ أولاً بكلمة تحذير عن محدودية محاولتنا الحاضرة، لأنها كما أسلفنا (ف ٤/٢٠) لم تتناول جميع النظم الإسلامية ذات العلاقة. لكن الأهم من ذلك هو محدودية المنهج الاستقرائي الذي اعتمدناه للوصول إلى قواعد توزيعية عامة. إذ لابد من التسليم بأن بعض القواعد ربما لا يمكن الوصول إليها من استقراء تفاصيل الأحكام التوزيعية، بل لابد من استنتاجها من كليات الشريعة ومقاصدها الكبرى[٩٨].

(١/٥) الأهداف الشرعية للتوزيع

أولاً: إشباع حاجة المخلوقات. هذا مقصد رئيسي للمدفوعات التحويلية يطبقه الإسلام على الناس كافة، بل حتى على الحيوانات (في كل كبد رطبة أجر)[٩٩]. أما الحاجات التي يشملها فقد حددتها الشريعة إما بالنص أو بالقواعد العامة.

ثانيًا: إحداث آثار ايجابية في نفس المعطى. هذا هدف لا يتبادر لذهن اقتصادي لم يطلع على نصوص الشريعة وأحكامها التفصيلية. وقد صرح به العديد من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة. ومن أمثلة الآثار النفسية:

---

(٩٨) إن المنهج الاستقرائي الذي سلكناه ينبغي اعتباره إضافة ضرورية وليس بديلاً، عن المنهج الاستنتاجي الذي اعتمده كثير من الباحثين في هذا الموضوع.

(٩٩) حديث شريف، متفق عليه (نقلاً عن رياض الصالحين للنووي، رقم ١٢٦).

أ- تطهير نفس المعطي وماله: قال تعالى ﴿... صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ (٩/١٠٣)، أي من داء الإفراط في حب المال ومن البخل. وكذلك تطهير الأموال من الهنات والمخالفات التي قد تكون وقعت خلال اكتسابها.

ب- تثبيت المعطي على الطاعة والإيمان: قال تعالى ﴿... ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتًا من أنفسهم﴾ البقرة ٢/٢٦٥ . أي تقوية لها على الطاعة وعلى التصديق بوعد الله بالثواب[١٠٠].

ج- الاعتياد على العطاء: وقد أكدت نصوص الشريعة أثر السلوك السابق في السلوك اللاحق، أي أثر الاعتياد على السلوك، وكثير من هذه النصوص وردت في موضوع الصدقة بالذات[١٠١].

وقد اشترطت الشريعة صحة النية وابتغاء وجه الله بالإنفاق حتى يترتب ثوابه. وفي هذا تأكيد للآثار النفسية الايجابية (أ) و (ب) واستبعاد لآثار سلبية محتملة لدى المعطي كمراءاة الناس والإعجاب بالنفس.

ثالثًا: تأليف القلوب. وهذا الأثر الاجتماعي لم ينتبه له الاقتصاديون مع الأسف[١٠٢]. وهو في نظر الشريعة مهم إلى حد أنها ألغت ثواب الصدقة إذا صاحبها ما يؤدي إلى البغضاء والعداوة، على الرغم من أنها تنفع المتلقي اقتصاديًا على أية حال قال تعالى ﴿قولٌ معروفٌ ومغفرةٌ خير من صدقة يتبعها أذى، والله غني حليم. يا أيها الذين آمنوا لا تُبْطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى..﴾ . البقرة ٢/٢٦٣-٢٦٤.

رابعًا: تخفيف التفاوت في توزيع الدخل والثروة: وقد مضى ذكره في بحث الفيء. وقد اعتاد الاقتصاديون الكلام على (أولاً) و (رابعًا) وكأنهما أمر واحد. لكن الأحكام الشرعية بحسب فهمنا تفرق بينهما، وتعطي الأول أهمية أكبر.

خامسًا: زيادة الكفاءة في استخدام الموارد الطبيعية والأصول الثابتة: وقد يستغرب بعض الاقتصاديون وجود ارتباط فني بين إعادة التوزيع وزيادة الكفاءة (إلا أن يكون ذلك عن طريق

---

(١٠٠) انظر تفاسير: الطبري والألوسي والرازي.

(١٠١) يقدم الإمام الغزالي صياغة دقيقة لهذه المسألة. انظر (القاسمي، ص٢٧١) ويؤكد الفخر الرازي مفهوم الاعتياد عند تفسيره لقوله تعالى (وتثبيتًا من أنفسهم..)، ج٧ ، ص٥٥-٥٦.

(١٠٢) وهو يزيد الارتباط الايجابي بين دوال منفعة الأفراد. فمثلاً لاحظ الإمام المناوي في فيض القدير (٢٦١/٤-٢٦٢) عند شرحه الأحاديث التي تحض على الضيافة (وهي نوع من المدفوعات التحويلية) أن من آثارها ائتلاف القلوب. والأدلة الشرعية عمومًا تؤكد أن من أهداف التوزيع تخفيف التباغض والتحاسد وتحسين العلاقات الاجتماعية.

التأثير على الحوافز وهو معروف وقد بينا عند بحث بذل الفضل (ف٤/٥ و٤/٦) وجود هذا الارتباط، واهتمام الشريعة به.

سادسًا: تشجيع الآخرين على العطاء: وهذا كما بين العلماء، هو الحكمة في جواز إظهار الصدقة. قال تعالى ﴿إن تبدو الصدقات فنعمّا هي، وإن تخفُوها وتُؤتُوها الفقراءَ فهو خير لكم﴾ البقرة ٢٧١/٢. وهو مبدأ تحليلي أكدته الشريعة في مجالات كثيرة، وله نتائج مهمة في دراسة السلوك التطوعي(١٠٣).

ونلاحظ أن الأهداف الشرعية الواردة في (ثانيًا) (وثالثًا) و(سادسًا) تستهدف وتتوقع أحداث تغييرات في دوال المنفعة (أو الاختيار) الفردية عن طريق السلوك. وهذا يناقض الافتراض التحليلي الشائع لدى الاقتصاديين، الذي يؤكد أن دالة المنفعة مستقلة عن السلوك، أي أنها تؤثر فيه ولا تتأثر به.

(٥/٢) خطة الإسلام في التوزيع

ما عناصر الخطة العامة (الاستراتيجية) التي اتبعتها الشريعة في تحقيق أهدافها التوزيعية؟.

العنصر الأول: شدة العناية بقضية التوزيع. وتظهير هذه العناية في كثرة وشمول نظم التوزيع (كما سنوضح بعد قليل)، وفي نص القرآن العظيم صراحة على أن من مقاصد الشريعة تخفيف التفاوت بين الناس في المال، وفي تفصيل الشريعة لكثير من الأحكام المتصلة بنظم التوزيع الإلزامية (كالزكاة والفيء وزكاة الفطر، والإرث والنفقات الواجبة بين الأقارب..).

وحتى في النظم غير الإلزامية (كالمنيحة والأوقاف والصدقات التطوعية..) يظهر اهتمام الشريعة، بترغيبها العظيم للأفراد في إعادة التوزيع الطوعية.

العنصر الثاني: كثرة وشمول نظم التوزيع. استخدمت الشريعة عددًا كبيرًا من نظم التوزيع، كما طبقت جميع المعايير والوسائل الممكنة للتوزيع التي أوردناها في القسمين الثاني والثالث من البحث.

على أن القوة كمعيار للتوزيع لم تستخدم إلا جزئيًا في سهم المؤلفة قلوبهم، وكوسيلة لم تستخدم إلا في حق الحصول على ضروريات الحياة.

---

(١٠٣) انظر مثلاً: كولارد، ص ١٤٩، ١٧٩-١٨١.

وإذا قارنا الأحكام الشرعية بما كان سائدًا عالميًا في عصر البعثة، نلاحظ استخدامها السلطة الاجتماعية كوسيلة توزيع إلى حد بعيد جدًا عن المألوف في ذلك العصر، وهذا ظاهر في أحكام الزكاة والفيء وكفالة بيت المال لحد أدنى من المعيشة. أما إذا قارنا الأحكام الشرعية بما هو سائد في العصر الحاضر فإننا نلحظ توسعها في استخدام المبادئ الأخلاقية كمعايير توزيع والتطوع الاختياري كوسيلة تنفيذ[١٠٤] إلى حد أكبر بكثير من الشائع الآن[١٠٥]. لكن من الضروري الانتباه إلى أنه لا خلاف بين علماء الشريعة في أن لولي الأمر أن يلزم الناس سياسة بأمر ورد في الشريعة أصلاً على سبيل الاستحباب. وهنا تظهر إحدى صور العلاقة بين نظام التوزيع والنظام السياسي في الإسلام.

إن تعدد وشمول نظم التوزيع الإسلامية له دلالة مهمة وهو أن الشريعة تفترض وجود حدود لفاعلية أي معيار أو وسيلة مفردة للتوزيع، وتراعي عدم التوسع في تطبيق أية وسيلة بمفردها، حذرًا من الآثار السلبية.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك أن الرسول (ﷺ) لم يعوّل على الصدقة المطلقة لإزالة فقر المهاجرين، بل أرشد الأنصار إلى نظام المنيحة، ثم استخدم الفيء بعد ذلك لإعادة التوازن في توزيع الثروة في المجتمع (انظر الفقرتين ٤/١١ و٤/١٢).

العنصر الثالث: الوسطية والمرونة. تظهر وسطية الخطة الإسلامية للتوزيع في استخدامها كلاً من الوسائل الطوعية والوسائل الإلزامية دون التعويل على الإلزام وحده، ولا على التطوع وحده. كما تظهر المرونة في أن الشريعة جعلت بعض نظم التوزيع دائمة وواجبة التطبيق باستمرار كالزكاة وزكاة الفطر، والاشتراك في ملكية بعض الثروات الطبيعية، ونظام الإرث. وهناك تدابير أخرى إضافية تستخدم إذا لم تف التدابير الدائمة بالمطلوب، ومنها:

استخدام الفيء لتصحيح التوزيع، والنفقات الواجبة بين الأقارب، وحق الحصول على الضروريات، وكفالة بيت المال.

العنصر الرابع: زيادة عرض المعونات[١٠٦] وتنظيم هذا العرض، وذلك بحض الناس، من خلال العقيدة، وثواب الآخرة، والتربية، وسلطة الدولة على زيادة بذل المعونات، والحقيقة إن كافة النظم الواردة في القسم الرابع من البحث، هدفها تنظيم عرض المعونات، وزيادة هذا العرض.

---

(١٠٤) ويتكامل هذا التوسع مع شدة عناية الإسلام بتثبيت العقيدة والأخلاق في نفس الفرد.

(١٠٥) الشائع في النظم الاقتصادية المعاصرة اعتبار المعاوضة والسلطة الاجتماعية الوسيلتان الجديرتان بالاهتمام. حيث يركز النظام الرأسمالي على الأولى والنظام الشيوعي على الثانية.

(١٠٦) نقصد بالمعونات مختلف أنواع المدفوعات التحويلية التي تتم عن غير طريق المعاوضة، سواء أكانت نقدية أم عينية من السلع أو الخدمات. ونقصد بالعرض معناه الاقتصادي أي الكميات التي يعتزم تقديمها في ظروف معينة.

العنصر الخامس: تخفيض الطلب على المعونات وتنظيم هذا الطلب. تتكاثر نصوص الشريعة التي تفرض على الفرد أن يستغني بجهوده وأن يغني عياله عن طلب المعونة من الآخرين، وخصوصًا عن طلب الزكاة أو الصدقة[١٠٧] ومن أشهرها قوله عليه السلام عن الزكاة أنه "لاحظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب"[١٠٨]، وقوله: "اليد العليا خير من اليد السفلى"[١٠٩] وكان في بيعته لبعض الصحابة الكرام أن لا يسألوا الناس شيئًا. وقد وصف الصدقات بأنها: "أوساخ الناس"[١١٠]، للتنفير من أخذها إلا لمن لا يجد بدًا.

هذا من جهة تخفيض الطلب على المعونات، أما من جهة تنظيمه، وهو أمر غاية في الأهمية التطبيقية، فقد سبق أن ذكرنا مثالاً عنه في حديث عطاء بن يسار بشأن طلب المعونة من الدولة (ف١٩/٤ آنفًا). ونذكر الآن مثالاً آخر يتضمن تحديدًا موضوعيًا صريحًا للحالات التي يجوز للفرد فيها أن يسأل الناس:

روى مسلم عن قبيصة أن رسول الله ﷺ قال: (لا تحل المسألة إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمل حمالة، فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله، فحلت له المسألة حتى يصيب قوامًا من عيش... ورجل أصابته فاقة حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجا من قومه: قد أصابت فلانًا فاقة فحلت له المسألة حتى يصيب قوامًا من عيش.. فما سواهن من المسألة يا قبيصة سحتًا، يكلها صاحبها سحتًا) (صحيح مسلم ٨٢/٣ الحديث رقم ١١٣).

ولاشك أن تطبيق الكثير من أدوات التوزيع الإسلامية اليوم (كضمان حد أدنى من المعيشة مثلاً) يتطلب، أول ما يتطلب، أن يقوم ولي الأمر بتحديد مناسب لما يعتبر حدًا للفقر في مجتمع معين.

(٣/٥) ما معيار قبول الإسلام لتوزيع معين؟

كيف نعلم ما إذا كان نمط التوزيع الفعلي للدخل والثروة في مجتمع معين مقبول أو مرفوض إسلاميًا؟ للجواب عن هذا السؤال المهم نرى من الضروري التمييز بين هدفين من أهداف التوزيع: مكافحة الفقر وتخفيف التفاوت.

---

(١٠٧) لم يتطرق بحثنا للأحكام الشرعية الناظمة لموضوع الطلب على المعونات. وانظر في إلى النهي عن سؤال الناس الأحاديث ٥١٤–٥١٧ من بلوغ المرام لابن حجر، ص١١٠.

(١٠٨) رواه أحمد وقواه أبو داود والنسائي (ر: بلوغ المرام لابن حجر، رقم ٥١٩، ص١١١).

(١٠٩) متفق عليه. (ر: بلوغ المرام لابن حجر، رقم ٥٠٩، ص١٠٩).

(١١٠) رواه مسلم (ر: بلوغ المرام لابن حجر، رقم ٥٢١، ص١١٢).

كثيرًا ما يستعمل الاقتصاديون عبارة: "تحسين التوزيع أي جعله أقل تفاوتًا" وكأنها مرادفة لعبارة "مكافحة الفقر"، مع أن الدقة تقتضي التمييز بين العبارتين لأنهما ليستا متلازمتين دومًا.

فمن حيث الواقع، يمكن تصور مجتمع ليس فيه فقير واحد (وفق تعريف محدد للفقر) لكن فيه تفاوتًا كبيرًا في التوزيع. كما يمكن أيضًا تصور مجتمع ينتشر فيه فقر كثير، لكن التفاوت بين الناس فيه قليل.

ومن حيث السياسة الاقتصادية أيضًا، يمكن تصور سياسة تكافح الفقر بمدفوعات تحويلية من الأغنياء إلى الفقراء، كما في نظام الزكاة مثلاً. وهنا تترافق مكافحة الفقر مع تخفيف التفاوت. لكن من الممكن إتباع سياسات (للتنمية الاقتصادية مثلاً) تزيد دخل الفقراء، لكنها أيضًا تزيد دخل الأغنياء بنسبة أكبر، وبذلك تزيد مثل هذه السياسات التفاوت مع أنها تكافح الفقر.. ومن السياسات الاقتصادية ما همّه مكافحة الغِنى بدل مكافحة الفقر، وكثيرًا ما يؤدي إلى تثبيط النشاط والإنتاج الاقتصادي فيزيد العوز والفاقة، وتكون محصلته النهائية تخفيف التفاوت لكن مع زيادة الفقر.

وأخيرًا هناك الحالة الرابعة الممكنة وهي سياسات تزيد التفاوت والفقر معًا، كما في ضرائب غير مباشرة يقع أكثر عبئها على الفقراء، إذا استخدمت في تقديم خدمات عامة للأغنياء (مثلاً حدائق عامة في الأحياء الراقية).

إن اهتمام الإسلام بمكافحة الفقر ظاهر في النصوص الشرعية الكثيرة المشهورة، وفي أحكام كثير من نظم التوزيع التي سردناها. لكن لنا أن نتساءل: هل تخفيف التفاوت في التوزيع هو هدف شرعي أيضًا؟

إن قوله تعالى في تعليل أحكام الفيء ﴿.. كيلا يكون دُولةً بين الأغنياء منكم..﴾ هو نص مباشر وصريح في أن تخفيف التفاوت هو هدف شرعي.

نستنتج مما مضى أن المعيار الشرعي لقبول توزيع معين أو رفضه لابد أن يأخذ بالحسبان الوضع المعاشي الفعلي لكل فرد في المجتمع، بالإضافة إلى مسألة التفاوت. ونرى أن نلخص هذا المعيار الشرعي بثلاثة أسئلة:

(أ) هل يطبق المجتمع كافة نظم التوزيع الإلزامية الدائمة التي أتت بها الشريعة؟

(ب) هل يستطيع كل فرد تجاوز حد الفاقة، أي بلوغ الحد الأدنى الشرعي لمستوى المعيشة في ذلك المجتمع؟

(ج) هل يسعى المجتمع باستمرار إلى تخفيف الفوارق في الثروة والدخل كيلا يكون المال دولة بين الأغنياء؟

فإن كان الجواب بنعم على الأسئلة الثلاثة، فإن التوزيع في ذلك المجتمع مقبول، وإن كان الجواب بلا، على أي منها، فإن التوزيع غير مقبول.

ويلاحظ أننا لم نضع السؤال الثالث بصيغة: هل المال في الواقع دولة بين أغنياء ذلك المجتمع؟(١١١) إذ لا نعلم معيارًا شرعيًا لمعرفة ما إذا بلغنا حالة معينة هي حالة كون المال دولة بين الأغنياء. بل وضعنا السؤال (ج) بصيغة استفسار عن اتجاهنا نحو هدف شرعي هو تخفيف التفاوت. لأن ما تريده الشريعة هو أن نسعى باستمرار إلى تخفيف الفوارق، بصرف النظر عن حالة التوزيع السائدة في المجتمع. وعلى هذا التفسير نبني القاعدة التالية:

إذا تشابهت آثار سياستين، وجب تفضيل تلك التي تخفف من تركز الدخل والثروة. ولهذه القاعدة نتائج عملية عديدة في نطاق السياسة الاقتصادية. من ذلك أنه عند تقويم أية سياسة مولدة للدخل، ينبغي إعطاء أهمية متناقصة، لزيادة دخل أية فئة من السكان، كلما كان دخل تلك الفئة أعلى من المتوسط العام في المجتمع(١١٢).

ويلاحظ أن التفاوت في توزيع الدخل أو الثروة بين أفراد المجتمع يمكن قياسه بأي من المقاييس الإحصائية للتشتت. وهناك مقاييس شاع استعمالها خصيصًا لهذا الغرض منها مثلاً معامل جيني، ومعامل كوزنتس(١١٣)، وهي مؤشرات رقمية لدرجة التفاوت تكون قيمتها صغيرة أو صفرًا إذا كان الدخل موزعًا بالتساوي. وترتفع قيمتها كلما ابتعدنا عن حالة التساوي.

وربما نسأل: ألا يمكن البحث عن قيمة معينة لأحد المقاييس الإحصائية للتفاوت، والقول بأنه إذا تجاوز المقياس تلك القيمة المعينة فإن التوزيع يعتبر غير مقبول إسلاميًا؟ والجواب إن تلك المقاييس الإحصائية لا تصلح للإجابة عن السؤال (ب)، لأنها لا تعطي صورة مباشرة عن الوضع المعاشي لفئة من الناس أو لمجموع المجتمع بل تلخص التوزيع النسبي للدخل، دون أن تدل على مدى فقر أو غنى أية مجموعة من الناس. لكن المقاييس الإحصائية يمكن أن تساعدنا في الإجابة عن السؤال (ج) أي عن مدى النجاح في تخفيف التفاوت خلال فترة زمنية(١١٤).

---

(١١١) أي هل تجاوزنا حدود التفاوت المقبول في توزيع الدخل والثروة؟

(١١٢) انظر "القيم والمعايير.." لأنس الزرقا، ص١٠-١١ لإيضاح حول تطبيق هذا المبدأ في تقويم المشروعات الاستثمارية إسلاميًا.

(١١٣) Gini Coefficient Kuznets C. انظر شرحًا مختصرًا عنهما في جين Jain ، ص١٣ من المقدمة.

(١١٤) لتفصيل حدود دلالة تلك المقاييس، انظر الفصل السابع من ميد Meade .

(٤/٥) بعض قواعد التوزيع العامة في الإسلام

استنتجنا خلال البحث عددًا من القواعد التوزيعية نلخصها، مع إعادة صياغتها وتعميمها، فيما يلي:

القاعدة الأولى: يشترك جميع المواطنين في أنواع من الثروة الطبيعية.

القاعدة الثانية: يشترك جميع المواطنين في الملكية العامة.

القاعدة الثالثة: يجب أو يستحب بذل فاضل الثروة الحقيقة. فعلى كل من يملك أصلاً منتجًا، طبيعيًا كان أو مصنوعًا، أن يبذل الفاضل من منافعه دون عوض. ويعتبر فاضلاً ما كانت منفعته وتكلفته الإضافية (الحدية) للمالك معدومة أو زهيدة. وإذا كانت منفعة من سيستفيد من الفاضل كبيرة، جاز إلزام المالك بتحمل نفقة ضئيلة عند بذل الفضل.

ويستثنى من وجوب البذل بلا عوض من كان إنتاج الفضل هو مهنته الأساسية.

القاعدة الرابعة: تستحب المنيحة من كافة أنواع الثروة الإنتاجية، وتنتقل تدريجيًا إلى الوجوب كلما اشتدت حاجة الممنوح وقلّتْ حاجة المانح إليها. وللإمام إيجابها وتنظيمها على نطاق واسع عند وجود اختلال كبير في توزيع الثروة الإنتاجية أو الدخل. ويجب أن تكون مؤقتة، وأن تحفظ حقوق المالكين وتعاد إليهم متى استغنى الممنوحون، أو وجد في بيت المال ما يغنيهم.

القاعدة الخامسة: الموارد التي تتحصل لجماعة المسلمين دون جهد خاص من أحد، وليست متولدة من أصل مملوك فرديًا، تخضع لأحكام الفيء فتدخل الميزانية العامة بحيث يتحقق انتفاع جميع المسلمين منها. وتعطى أولوية الاستفادة من الفيء للفقراء ولمن يساعدون في أداء الواجبات العامة.

القاعدة السادسة: للجماعة أن تقتطع من كل نوع من أنواع الكسب الفردي نصيبًا يصرف مصرف الفيء. ويخفض هذا النصيب كلما ازداد الجهد والمخاطر والنفقة في تحصيل الكسب[١١٥].

القاعدة السابعة: تشجع الأوقاف الخيرية ويُذكِّر الناس بثوابها العظيم، وتنظم بحيث تستأنف دورها الاجتماعي في تقديم الخدمات العامة.

القاعدة الثامنة: تشجع وتنظم صور التكافل الاجتماعي (التأمين الاجتماعي) لتسعف الأفراد المتضررين من الكوارث والطوارئ.

القاعدة التاسعة: يجب على ولي الأمر أن يحدد في ضوء قواعد الشريعة والواقع المعاشي للجماعة حدًا أدنى من الدخل الحقيقي يضمن بيت المال مساعدة من لا يستطيع الوصول إليه، إن لم تكف موارد الزكاة ولم يكن له قريب موسر. ويسمح للقضاة بقبول الدعاوى على بيت المال لتنفيذ هذا الضمان.

القاعدة العاشرة: تشجع السياسات الاقتصادية التي تخفف من التفاوت في التوزيع.

---

(١١٥) هذه القاعدة مستمدة من أحكام الفيء والغنيمة والمعادن والركاز.

ملحق البحث

الجدول (١)*
هيكل حصيلة الزكاة الممكنة في سورية عام ١٩٧١

(أ) مجموع حصيلة الزكاة الممكنة = ٢٢٣ مليون ليرة سورية، وتبلغ ٣٪ من مجمل الناتج المحلي بسعر السوق لتلك السنة.

(ب) مصادر حصيلة الزكاة من الثروة والدخل:

٤٥٪ من الثروة والأرباح على الثروة (ويشمل هذا التقدير زكاة الفطر التي بلغت ٢,٢٪ من حصيلة الزكاة).
٥٥٪ من الدخل الزراعي والصناعي ودخل العمل.

(ج) مصادر حصيلة الزكاة بحسب النشاط الاقتصادي:

١٦٪ ناشئة من النشاط الزراعي.
٨٤٪ ناشئة من الأنشطة غير الزراعية، موزعة كما يلي:
٢٧٪ من الأنشطة التجارية.
١٠٪ من المدخرات النقدية الداخلية (لا تشمل مدخرات المغتربين في الخارج).
٣٦٪ من الأنشطة الصناعية (الصناعات الاستخراجية والتحويلية).
١١٪ من دخل العمل.

(د) مصادر حصيلة الزكاة بحسب مستندها الفقهي:

٦٥٪ مبنية مباشرة على الفقه الإسلامي القديم دون الاجتهاد في تطبيقه على الصور المتحدثة من الدخل والثروة.
٣٥٪ مبنية على الاجتهادات التي رجحها الدكتور القرضاوي في شأن الصور المستحدثة من الدخل والثروة.

---

* مصدر الجدول: (أنس الزرقا، ١٩٧٦م، بالإنجليزية).

ملاحظات على الجدول: بنيت التقديرات بقدر الإمكان على النسب والشروط والأنصبة التي رجحها د. القرضاوي في فقه الزكاة، مع الاستناد إلى إحصاءات عام ١٩٧١م الواردة في المجموعة الإحصائية السورية لعام ١٩٧٤م.

الجدول (٢)
هيكل حصيلة الزكاة الممكنة في السودان عام ١٩٨٢م

(أ) مجموع حصيلة الزكاة الممكنة = ١٦٥,٦ مليون جنيه سوداني، وتبلغ ٣,٦٪ من مجمل الناتج المحلي لتلك السنة.

(ب) مصادر حصيلة الزكاة من الثروة ومن الدخل:

٦٥٪ من الثروة (لكن تشمل زكاة الأنعام وعروض التجارة والنقود، ولا تشمل زكاة الفطر).
٣٥٪ من الدخل (زكاة الزروع فقط).

(ج) مصادر حصيلة الزكاة بحسب النشاط الاقتصادي:

٦٢٪ ناشئة من النشاط الزراعي (زكاة زروع وأنعام).
٣٨٪ ناشئة من الأنشطة غير الزراعية، وموزعة كما يلي:
٤٪ من عروض التجارة.
٩٪ من المدخرات النقدية الداخلية.
٢٥٪ من المدخرات النقدية للمغتربين في الخارج.
- زكاة أرباح الأنشطة الصناعية غير داخلة في التقدير.
- الزكاة من دخل العمل غير داخلة في التقدير.

مصدر الجدول:

مستخلص من بحث د. محمد هاشم عوض "الزكاة وموارد السودان الاقتصادية"، بحث غير منشور، ١٧ص، ١٩٨٤م.

ملاحظات على الجدول (٢):

لا تشمل تقديرات هذا الجدول أية زكاة على أرباح الإنتاج الصناعي ولا على دخل العمل، كما لا تشمل زكاة الفطر، بينما هده الثلاثة يشملها الجدول (١). لكن بالمقابل يشمل الجدول (٢) تقدير زكاة مدخرات المغتربين النقدية في الخارج وهي كبيرة، بينما الجدول (١) يستبعدها. لذلك افترضنا أن الصورة العامة للتقديرات لن تختلف جوهريًا لو أن الجدول (٢) عدل لينسجم في شموله مع الجدول (١).

المراجع

أولا : المراجع العربية

إبراهيم، أحمد بن إبراهيم: *نظام النفقات في الشريعة الإسلامية*، المطبعة السلفية – القاهرة، ١٣٤٩هـ، ١١٤ص.

ابن الأثير: *جامع الأصول في أحاديث الرسول*، ١١ جزءًا، تحقيق وتخريج الأستاذ عبدالقادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، دمشق ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد: *مجموع الفتاوى*، (جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم)، المغرب: مكتبة المعارف، (د.ت.).

ابن حجر العسقلاني، الإمام أحمد بن علـي: *فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري*، (ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، وإشراف محب الدين الخطيب) تصحيح وتحقيق الشيخ عبدالعزيز بن باز. نشر دار الإفتاء، المملكة العربية السعودية.

ابن حجر العسقلاني، (١) الإمام أحمد بن علي: *بلوغ المرام من أدلة الأحكام*، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٧٣هـ، تحقيق رضوان محمد رضوان.

ابن خلدون: *المقدمة*، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م

ابن رجب الحنبلي: *القواعد*، بيروت: دار المعرفة، (د.ت.).

ابن رجب الحنبلي: *جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم*، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط ٣، ١٩٨٢هـ (١٩٦٢م).

ابن رشد، محمد ابن أحمد بن محمد: *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، (د.ت.).

ابن الرفعة الأنصاري، أبو العباس نجم الدين: *كتاب الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان*، تحقيق د. محمد أحمد إسماعيل الخاروف، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٤٠٠هـ (١٩٨٠م).

ابن عابدين: *رد المحتار على الدر المختار*، مصر: مطبعة البابي الحلبي، ط٢، ١٣٨٦هـ (١٩٦٦م).

ابن كثير: *مختصر تفسير ابن كثير*. اختصار وتحقيق الشيخ محمد علي الصابوني، ط ٧، ١٤٠٢هـ (١٩٨١م).

ابن ماجه، الحافظ أبو عبدالله: *سنن ابن ماجه*، حققه وصنع فهارسه بالكمبيوتر محمد مصطفى الأعظمي، الرياض: شركة الطباعة السعودية، ١٤٠٣هـ (١٩٨٣م).

أبو الأجفان، محمد: "الوقف على المسجد وأثره في التنمية والتوزيع"، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي الثاني للاقتصاد الإسلامي، الجامعة الإسلامية، إسلام آباد، ٤–٨ جمادى الآخرة ١٤٠٣هـ (١٩٨٣م).

أبو تمام، حبيب ابن أوس الطائي: *الحماسة*، تحقيق د. عبدالله عسيلان، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠١هـ (١٩٨١م).

أبو عبيد القاسم، بن سلام: *الأموال*، القاهرة: دار الفكر، ١٣٩٥هـ (١٩٧٥م).

أبو يوسف: *كتاب الخراج*، تحقيق وتعليق د. محمد إبراهيم البنا، دار الإصلاح للنشر، ١٣٩٨هـ (١٩٧٨م).

الآبي، صالح عبدالسميع الأزهري: *جواهر الإكليل شرح مختصر خليل في مذهب الإمام مالك*، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، (د.ت.).

الاقتصاد الإسلامي: بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي محمد صقر (محرر) المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي– جامعة الملك عبد العزيز، جدة ١٤٠٠هـ (١٩٨٠م).

الألباني، محمد ناصر الدين: *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل*. بيروت–دمشق: المكتب الإسلامي. ١٣٩٩هـ (١٩٧٩م).

الألوسي، السيد محمود شكري. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم*. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

أوزجان، روحي: "نظام نفقات الأقارب في الفقه الإسلامي". بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي الثاني للاقتصاد الإسلامي. الجامعة الإسلامية، إسلام أباد، ٤–٨ جماد الآخرة ١٤٠٣هـ (١٩٨٣م).

جابر، طه: "المياه في الإسلام". بحث غير منشور. الرياض: ١٤٠٢هـ (١٩٨٢م).

الجارحي، معبد علي، "المصارف الإسلامية وموقفها من الربا" مقال في صحيفة الدستور الأردنية، ١٣٩٧هـ (١٩٧٧م).

الجارحي، معبد (١٤٠١ هـ): *نحو نظام نقدي ومالي إسلامي: الهيكل والتطبيق*. من منشورات المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي –جامعة الملك عبدالعزيز– جدة ١٤٠١هـ (١٩٨١م).

الدريني، فتحي: *نظرية التعسف في استعمال الحق*. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط ٣، ١٤٠١هـ (١٩٨١م).

الرازي، الإمام الفخر: *التفسير الكبير*، طهران دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.

الزرقا، محمد أنس (١٤٠١ هـ): "القيم والمعايير الإسلامية في تقويم المشروعات" بحث مقدم إلى (ندوة الاستثمار والتمويل بالمشاركة)، التي عقدها المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، والاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، في جامعة الملك عبدالعزيز بجدة، صفر ١٤٠١هـ (كانون أول ١٩٨٠م).

الزرقا، محمد أنس: "الزكاة عند شاخت والقراض عند يودوفيتش"، فصل في كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، دراسة وتقويم. سيصدر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٤م.

الزرقا، محمد أنس: "دور الزكاة في الاقتصاد العام والسياسة المالية"، بحث قدم إلى مؤتمر الزكاة الأول، الكويت: بيت الزكاة، ١٤٠٤هـ (١٩٨٤م).

الزرقا، مصطفى أحمد: *المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي*. ط٤، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٠هـ (١٩٦١م).

الزرقا، مصطفى أحمد: *صياغة قانونية لنظرية التعسف باستعمال الحق في الفقه الإسلامي*. عمان دار البشير، ١٤٠٣هـ (١٩٨٣م).

الزرقا، مصطفى أحمد (١٣٩٦): "نظام التأمين: موقعه في الميدان الاقتصادي بوجه عام وموقف الشريعة الإسلامية منه" بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، ١٣٩٦ (١٩٧٦) منشور في الاقتصاد الإسلامي، (ص ٣٧٣–٤١٤).

الزهاوي سعيد أمجد محمد سعيد: "حقوق الارتفاق وأسباب كسبها إجمالاً"، دراسة مقارنة"، بحث في *مجلة كلية الآداب*، جامعة بغداد، المجلد ٣٣ ، العدد ٢ (كانون أول ١٩٨٢) ص ٣٩–١٠٧.

الزوزني، أبو عبدالله الحسين بن أحمد: *شرح المعلقات السبع*. بيروت: طبعة دار القلم.

السباعي، مصطفى: *من روائع حضارتنا*. بيروت: دار القرآن الكريم والاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ١٤٠٠هـ (١٩٨٠م).

السرخي، الإمام محمد ابن أحمد: *شرح كتاب السير الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني*. تحقيق د. صلاح الدين المنجد، نشر معهد المخطوات بجامعة الدول العربية، ١٩٧١م.

سعد، محمد محمد: *دليل السالك لمذهب الإمام مالك*. القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، ط ٥، بدون سنة نشر.

السميح، محمد بن علي: *ملكية الأرض في الشريعة الإسلامية*. الرياض: بدون ناشر، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.

السيد، عبدالملك: "الوقف الإسلامي والدور الذي لعبه في النمو الاقتصادي والاجتماعي في الإسلام". بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الثاني للاقتصاد الإسلامي. الجامعة الإسلامية، إسلام أباد، ٤-٨ جمادى الآخرة ١٤٠٣هـ (١٩٨٣م).

شابرا، محمد عمر: "النظام النقدي والمصرفي في اقتصاد إسلامي"، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، مجلد ١ عدد ٢، (شتاء ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤) ص ١-٣٦.

صديقي، محمد نجاة الله: *لماذا المصارف الإسلامية*، ترجمة د. رفيق المصري من منشورات المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي - جدة ١٤٠٢هـ (١٩٨٢م).

الصنعاني، محمد بن إسماعيل: *سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام*. صححه وعلق عليه محمد محرز حسن سلامه وخليل إبراهيم ملا خاطر، الرياض: كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٧هـ (١٩٧٧م).

الطبري، الإمام محمد بن جرير: *جامع البيان في تفسير القرآن*. دار المعرفة: بيروت.

العبادي، عبدالسلام: *الملكية في الشريعة الإسلامية: طبيعتها ووظيفتها وقيودها*، دراسة مقارنة بالقوانين والنظم الوضعية. ثلاثة أجزاء. (الأردن) عمان: مكتبة الأقصى، ١٣٩٤هـ (١٩٧٤م).

عبدالمهدي، عادل: "الفكر الاقتصادي في المجتمعات العربية والإسلامية بين مفهومي الجاه والملكية، استنادًا إلى ابن خلدون". مجلة الفكر العربي المعاصر. بيروت مركز الإنماء القومي: العدد الثاني، حزيران ١٩٨٠.

عجوة، عاطف: "المفكر الإسلامي ابن خلدون ونشأة علم الاقتصاد السياسي" بحث مقدم إلى قسم الاقتصاد، كلية العلوم الإدارية، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٠٢ (١٩٨٢م).

علي، إبراهيم فؤاد أحمد: *الإنفاق العام في الإسلام*. القاهرة: دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٣٩٣هـ (١٩٧٣م).

عوض، محمد هاشم: "الزكاة وموارد السودان الاقتصادية". بحث غير منشور، الخرطوم: ١٩٨٤م، (١٨ص).

القاري، أحمد بن علي: *مجلة الأحكام العدلية على مذهب الإمام أحمد ابن حنبل الشيباني*. جدة: مطبوعات تهامة، ١٤٠١هـ (١٩٨١م). دراسة وتحقيق د. عبدالوهاب أبو سليمان ود. محمد إبراهيم أحمد علي.

القاسمي، الشيخ جمال الدين: *موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين*. (تحقيق عاصم البيطار). بيروت: دار النفائس، (١٤٠١هـ ١٩٨١م).

القاسمي، محمد جمال الدين: *محاسن التأويل*. بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٣٩٨هـ (١٩٧٨م).

القرضاوي، يوسف: *فقه الزكاة*، جزءان، ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٧٣م.

القرضاوي، يوسف (١٣٩٦): "دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية" بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، مكة المكرمة ١٣٩٦هـ (١٩٧٦)، منشور في: الاقتصاد الإسلامي.

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. *الجامع لأحكام القرآن*. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٧هـ (١٩٦٧م).

قلعجي، محمد رواس: *موسوعة فقه عمر بن الخطاب*. الكويت: مكتبة الفلاح، ط أولى، ١٤٠١هـ (١٩٨١م).

مسلم، الإمام مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم* (بشرح النووي). القاهرة: دار الشعب. تحقيق عبدالله أحمد أبو زينة.

المطيعي، محمد نجيب: *تكملة كتاب المجموع*، شرح مهذب الشيرازي، للإمام النووي. القاهرة. توزيع المكتبة العالمية بالفجالة، ١٩٧١م.

معجم الفقه الحنبلي، مستخلص من كتاب المغني لابن قدامة، الكويت: وزارة الأوقاف، ١٣٩٣هـ = ١٩٧٣م.

المناوي، محمد عبد الرؤوف: *فيض القدير شرح الجامع الصغير*. ط٢، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩١هـ (١٩٧٢م).

النبهاني، الشيخ تقي الدين: *النظام الاقتصادي في الإسلام*. عمان، الأردن (١٩٦٠).

النص، إحسان: *اختيارات من كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني*– بيروت. مؤسسة الرسالة، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م.

الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر المكي: *الزواجر عن اقتراف الكبائر*. بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٢هـ (١٩٨٢م).

ثانيًا : المراجع الإنجليزية

Ahmad Mahfooz, "Distributive justice and Fiscal Monetary Economics in Islam" in **M. Ariff** (ed). *Monetary and Fiscal Economics of Islam*: (Selected papers presented to an International Seminar held at Makkah, October, 1978). International Centre for Research in Islamic Economics, K.A.U., Jeddah, 1403 H (1982).

Boulding, Kenneth E., A Preface to Grants Economics, The Economy of Love and Fear. *N.Y*: Praeger 1973.

Collard, David., Altruism and the Economy: A Study in Non-Selfish Economics, Martin Robertson, Oxford, 1978.

Encyclopedia Britannica, 1970 edition Chicago, William Benton, Publisher.

Encyclopedia of Religion and Ethics, J. Hastings, ed. Edinburg, T & T. Clark N.Y., C. Scribner's Sons, 1910.

Heilbroner R.L. and Thurow, L.C., *The Economic Problem*, Prentice Hall, 4th Edition.

Jain, S., *Size Distribution of Income*: A Compilation of Data, World Bank, 1975.

Meade, J.E., *The Just Economy*, Allen Unwin, London 1976.

Mishan, E.J., *Cost-Benefit Analysis*, Rev new ed., Allen Unwin, London, 1975.

Siddiqi, M.N., "Recent Works on History of Economic Thought in Islam: A Survey", International Centre for Research in Islamic Economics, Jeddah, 1402 H. (1982).

Siddiqi, M.N. *Issues in Islamic Banking: Selected Papers*. The Islamic Foundation, Leicester, U.K., 1983.

Siddiqi, M.N., "Guarantee of a Minimum Level of Living in an Islamic State", paper presented to the Second International Conference on Islamic Economics, Islamabad, 6/1403 H. (3/1983).

Weber. Max, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, (Translated by R.I Frank), NLB, London, 1976.

Zarqa, M.A., "Macroeconomic Estimation of Potential Zakah Proceeds, and their Relationship to Economic Development, Unpublished paper presented to Symposium on Islam and Development, Association of Muslim Social Scientists. Temple University, Philadelphia, Pa. U.S.A., Rabi-II. 1396 (April 1976).